

İtikadda Orta Yol

الاقتصاد في الاعتقاد

Neşir ve Tercüme
OSMAN DEMİR

2. BASKI

KLASİK

Gazzâlî

(450-505/1058-1111)

İslâm toplumunun yetiştirdiği en büyük şahsiyetlerden biri olan Gazzâlî, Horasan bölgesindeki Tûs'da dünyaya geldi. İslâmî ilimlerin her alanında iyi bir tahsil gördü ve Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nin başmüderrisi olduğu dönemde herkesin gıpta ile kendisinden söz ettiği bir otorite olarak tanındı. Bu sırada başta felsefe olmak üzere kelâm, Bâtınîlik ve tasavvuf alanlarında inceleme ve araştırmalarını sürdürdü. Bir yandan bilginin kaynağı ve değeri konusundaki şüpheci tavrı, öte yandan zirvesinde bulunduğu şöhretin manevî hayatı için bir tehlike oluşturacağı kaygısı onda büyük bir bunalıma yol açtı. Bunun üzerine Bağdat'ı terk ederek on yıl süreyle Şam, Kudüs ve Hicaz bölgesinde uzlet hayatı yaşamaya başladı. Bir yandan da İslâm toplumunda yeni bir diriliş hareketi başlatmak üzere *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı ünlü eserini kaleme aldı. Nihayet Nişabur'a dönerek üç yıl sürecek olan öğretim faaliyetinden sonra doğduğu yer olan Tûs'a yerleşti ve ömrünün geri kalan kısmını ders okutarak ve eserlerini telif ederek geçirdi. Elli dört yıllık ömre sığdırdığı fıkıh, kelâm, tasavvuf, mantık, felsefe, eğitim ve ahlâka ait yüz civarındaki eseriyle İslâm toplumuna zengin bir külliyat miras bıraktı.

İTİKADDA ORTA YOL

GAZZÂLÎ

Neşir ve Tercüme
Osman Demir

KLASİK

KLASİK
83. Kitap

İslam Felsefesi 13
Dizi Editörü **M. Cüneyt Kaya**

İtikadda Orta Yol
Gazzâlî
el-İktisâd fi'l-i'tikâd

Neşir ve Tercüme
Osman Demir

Yayına Hazırlık **Semih Atiş**

Birinci Basım Kasım 2012
İkinci Basım Haziran 2014

ISBN 978-605-5245-03-0

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Tasarım/Kapak **Salih Pulcu**

Baskı/Cilt Şenyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 11964
Gümüşsuyu Cad. No:3, Kat:2
Topkapı/İstanbul
Tel: 0212 483 47 91

KLASİK

Vefa Cad. No: 48 34134 Vefa Fatih İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42 Faks 0212 520 74 00
klasik@klasikyayinlari.com
www.klasikyayinlari.com
facebook.com/klasikyayinlari
twitter.com/klasikyayinlari

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinin en etkili isimlerinden biri olan ve Hüccetü'l-İslâm unvanıyla tanınan Gazzâlî (ö. 505/1111), dinî ilimler yanında aklî ilimler alanında da ciddi değişimlere sebep olmuş önemli bir mütefekkirdir. Onu tek başına belli bir ilim dalına hasretmek doğru olmasa da, kelâmdan fıkha, felsefeden mantığa, tasavvuftan ahlaka, etkileri halen devam eden fikirler ve eserler bırakan büyük bir İslâm âlimi olduğunu söylemek mümkündür. Bu yaygın etkisine rağmen Gazzâlî'nin kelâm tarihinde özel bir yeri vardır. O, bu disiplinin temellendirici ve savunmacı yönlerini geliştirmiş, geçmiş birikimine ve mevcut uygulamalarına yönelttiği eleştirilerle metot ve muhtevada tutarlı ve işlevsel hale gelmesine çalışmıştır.

Gazzâlî'ye göre kelâm ilminin gayesi, "Yüce Allah'ın varlığını, sıfatlarını, fiillerini ve peygamberlerin doğruluğunu deliller ile ispat etmektir". Bu bağlamda *Cevâhirü'l-Kur'ân*'da kelâmın bid'at ve dalâletleri reddetmek ve şüpheleri gidermek gibi bir işlevi de olduğunu belirten Gazzâlî, bu amaçla iki farklı tabakaya hitap eden eserler yazdığını dile getirir. O, Ehl-i Sünnet akîdesini *Kavâidü'l-akâid*'de özetlemiş, akîdenin tetkike dayanan kısmını ise *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserde incelemiştir. Buna göre halk için esas olan, selef metoduna tâbi olmak ve *Kavâidü'l-akâid*'de ortaya konan bilgilerin dışına çıkmamaktır. Akîdenin tartışmalı ve muğlak meselelerini anlamak için ise kelâm metoduna ve kelâm kitapları içinde marifet kapılarını açmaya daha yakın olan *el-İktisâd*'a müracaat etmek gerekir.

Gazzâlî, kelâm ilminde derinleşmenin ve bu sanatın teferruatı ile meşgul olmanın farz-ı kifaye derecesinde bir ihtiyaç olduğunu da kabul etmektedir. Çünkü akîdenin temellerine dair şüphelerin giderek arttığı bir dönemde, insanları doğru yola deliller ile davet etmek bir vazifedir. Bir bid'atçi, birtakım şüphelerle ehl-i hakkı saptırmaya çalıştığında, her bölgede buna karşı duracak ve bu saptırmaya karşı çıkacak kişiler olmalıdır. Kelâm ile meşgul olan bu kişiler, bid'atçilerin

propagandalarına karşı çıkarak, insanların kalplerini şüphelerin verdiği arızalardan temizlemelidirler. Gazzâlî, *el-İktisâd*'da ortaya koyduğu delillerin, itikadî/manevî hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçlar hükmünde olduğunu çeşitli kereler hatırlatır ve bunu uygulayan doktorun (kelâmcı) yetenekli, sağlam görüşlü ve keskin zekâlı olması gerektiğini söyler. Bu sebeple, eserin girişinde metodoloji kısmına geniş yer verir ve bu delillerin tatbiki bakımından insanları dört gruba ayırır. Durumlarına göre bu kimselere uygulanacak olan metot da (kelâm) farklı olacaktır ve bu hususta titizlik göstermek gerekir. Çünkü bu yöntemin değeri, muhatapların bilgi düzeylerine göre değişebilmekte, faydası olduğu kadar zararı da dokunabilmektedir. Bu bakımdan kelâm, ehliyetli doktorlar tarafından, itikadî anlamda hasta olan kişilere tatbik edilmesi gereken bir tedavi metodudur. Ona göre bu gruplardan ilki olan halk tabakasını (*avâm*) kendi haline bırakmak ve kelâmdan uzak tutmak daha faydalıdır. İkinci grupta yer alan ve gerçeği kabul etmekten uzaklaşan kâfir ve bid'atçilere ise zor kullanarak müdahale edilmelidir. Üçüncü grupta ise taklit yoluyla inanmakla birlikte yaratılıştan zeki ve inanç problemlerine karşı uyanık olan insan grubu bulunur. Bunların tedavisinde ise cedele ya da ileri derecede delillere başvurmaksızın yumuşak davranmak ve şüphelerini güzel ve ikna edici sözlerle gidermek gerekir. Son grupta ise zekilerden oluşan itikadî anlamda hasta olan kişiler yer alır ki, bunları iyileştirirken de dikkatli olmak ve onlara iyi muamelede bulunmak gerekir. Görüldüğü üzere burada zikredilen gruplardan son ikisi aynı zamanda *el-İktisâd*'da ortaya konulan kelâm eğitiminin de hedef kitlesini oluşturur.

İhyâ'da her ilmin *iktisâr* (sözü kısa kesme), *iktisâd* (orta yolu tutturma) ve *istiksâ* (inceden inceye araştırma) denilen yönlerinin bulunduğunu belirten Gazzâlî, akâidle ilgili hususlarda orta yola bağlılığın ve aşırılıktan kaçınmanın ehemmiyetini vurgular. Dolayısıyla o, itikadî konuları en kapsamlı ve sistematik biçimde ele aldığı eserinin adını özenle seçmiştir. Eserin hemen başında Haşviyye mezhebinin ifrata, Mu'tezile ve filozofların ise tefrite varan görüşleri arasında, itikatta orta ve güvenilir yolu gösterme amacında olduğunu belirtir. Ayrıca burada, temel akîde ve kaidelerin dışında kalan gereksiz ve fuzûlî bahislere girmediğini ve herkesin anlayabileceği apaçık ve aşikâr meseleleri ortaya koymakla yetindiğini dile getirir. Ona göre *el-İktisâd*'ın amacı, başta âlemin yaratılışı olmak üzere tüm konuları

yapıcı bir tarzda ele almaktır. Burada verilen bilgiler, kelâmdan kâfi miktarı öğrenmek isteyen kişiler ile mutaassıp bidatçilere cevap olarak yeterlidir. İtikadî meselelerde zihninde şüphe uyanan zeki ve uyanık kimselere öncelikle, akâid üzerinde akıl yürütmenin sınırlarını aşmayan bu eser üzerinden cevap verilmelidir.

Gazzâlî açısından *el-İktisâd*, aynı zamanda yukarıda zikredilen grupların inanç sorunlarını çözüme kavuşturarak, gerçeği bulmalarına yardımcı olan bir ölçüdür. Nitekim o *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'de, "Onlarla en güzel şekilde mücadele et" (en-Nahl 16/125) ayetinin mânâsını açıklarken şöyle demektedir:

> Tartışmacının teslim ettiği esasları alırım ve *el-İktisâd* kitabında sunduğum şekilde bu esasları hassas bir terazide tartar ve onlardan hakkı, doğruyu bulur çıkarırım. Eğer bu bulduğum onu ikna etmez ve zekâsı ile daha fazla izah isterse onu ölçüleri öğrenme derecesine yükseltirim. Bununla da ikna olmayarak bönlüğünü meydana koyar, taassubu, çekişmesi ve inadı üzerinde ısrar ederse o zaman onu kılıç ile tedavi ederim...[1]

Böylece *el-İktisâd* kelâm ilminin temel fonksiyonlarını yerine getirir; bir yandan yeterli miktarda kelâm bilgisine sahip olmak isteyenler için sahih itikadın çerçevesini belirlerken, diğer taraftan, bid'at ve dalâletlere karşı çıkarak şüpheleri gidermek ve avamın itikadını savunmak isteyenlere kılavuzluk eder. Ancak onun faydalı olabilmesi için kişi taassuba saplanmadan ve bâtıl itikadında katılaşmadan önce başvurulması gerekir. Gazzâlî *İhyâ*'da kelâm ilminin *el-İktisâd*'da sözü edilen konu ve yöntemlerini aşan kısmını ise, dinleyenleri daha fazla dalâlete sevk eden ve dinî akîdelerle ikna olmayan kişinin cehâletini artıran hususlar olarak niteler. O bu konulara örnek olarak, i'timâd ve idrâklerden bahsetmek, görme bahsine dalmak ve görmenin çeşitli isimlerle anılan zıtlarını araştırmak vb. hususları sıralar ve bunları dalâlete götürücü tabirler, hurafeler ve terimler olarak gördüğünü ifade eder. Ona göre tüm bu meseleler dinî inançların kaidelerini ispat için kullanılan delilleri mecrasından çıkarır ve teferruata dalarak konuyla ilgisi olmayan sorular ve cevaplar ortaya atar.

••••••

1 Gazzâlî, *el-Kıstâsül-müstakim*, nşr. Victor Chelhot, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1983, s. 90.

Ehl-i sünnet kelâmının önemli kaynaklarından olmakla birlikte geçmişte yeterince rağbet görmeyen bu orta ölçekli kelâm eserinde Gazzâlî, ehl-i hak olarak tabir ettiği Eş'arî mezhebinin temel ilkelerine tamamen ve sıkı sıkıya bağlı kalır. Birçok mevzuda meseleyi aktarıp lehte ve aleyhte ortaya atılan fikirleri naklettikten sonra en doğru görüşün orta yola (*iktisâd*) bağlı olan ehl-i sünnet tarafından temsil edildiğinin altını çizer. Konuları hem aklî hem de naklî esaslar çerçevesinde izah eder. Bu bakımdan eser, mantık kurallarının itikadî konulara uygulandığı ilk sünnî eserlerinden biri olarak da gösterilmektedir. Gazzâlî kronolojisi üzerine yapılan araştırmalarda, eserin bir geçiş dönemi olarak da nitelendirilebilen h. 488-490 yılları arasında, *Tehâfüt* ile *İhyâ* arasında kaleme alındığı kabul edilir. *Tehâfüt*'te filozoflara karşı kelâmın savunmacı yönünü en sert biçimde uygulayan Gazzâlî, *el-İktisâd*'da ise savunduğu esasları temellendirerek tutarlı ve işlevsel bir bütünlük oluşturmaya çalışmıştır. O, eseri, önsöz ve hazırlık konumunda bulunan dört giriş (*temhîd*) ile maksad ve gaye konumunda bulunan dört ana bölümü (*kutb*) kapsayacak biçimde planlar. Giriş kısmında kelâm ilminin önemini, dinî ilimler içindeki yerini ve kitapta ortaya koyduğu delilleri/metotları açıklamaktadır. Ana bölümlerden ilk üçünde ise; Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini incelemekte, dördüncü bölümde ise nübüvvet ve âhiret meselesi ile imâmet konularına değinmektedir. Böylece Gazzâlî kendinden önce yazılan kelâm eserlerinin ana şemasına da bağlı kalmaktadır.

el-İktisâd'ın tahkikli neşri ilk olarak Hüseyin Atay ve İbrahim Âgâh Çubukçu tarafından 1961 yılında yapılmıştır.[2] Bu titiz çalışma, uzun yıllar esere müracaat eden araştırmacılara kaynaklık ederek önemli bir hizmeti ifa etmiştir. Eserin Arap dünyasında herhangi bir kaynak nüsha belirtilmeden yapılan farklı neşirleri de vardır.[3] *el-İktisâd*'ın farklı dönemlerde kaleme alınan beş adet Türkçe çevirisi de bulunur, ancak bunlar ciddi eksiklikler ve terminolojik hatalarla maluldür. Bu sebeple düşünce dünyamıza kaynaklık eden bu önemli eserin kavramsal niteliğini ve fikrî derinliğini doğru biçimde aktarmak amacıyla yeni bir çeviriye lüzum görülmüştür. Ayrıca

••••••

2 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (thk. İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962.

3 bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (nşr. Âdilel-Avvâ), Beyrut 1388/1969; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (thk. İnsaf Ramazan), Dımeşk/Beyrut 2003.

eseri, orijinal metni ve çevirisi ile birlikte neşretmenin, mukayeseye imkân vererek araştırmacılar için daha faydalı olacağı düşünüldü. Elbette gayretimizin tümüyle hata ve eksikliklerden uzak olduğunu iddia edecek değiliz. Düşünce mirasımızın günümüz diline aktarılması sürecinde metnin ve mânânın en iyi biçimde korunması, birçok kişinin farklı şekillerde katılacağı müşterek bir çabayı gerektirmektedir. Dolayısıyla yapılacak ciddi ve nitelikli eleştirilere her zaman açık olduğumuzu ve lütfedip değerlendirmelerini iletenlere minnettar olacağımızı belirtmek isteriz.

Çeviride *el-İktisâd*'ın Atay-Çubukçu tarafından yapılan tahkikli neşri yanında, bu esere de kaynaklık eden Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ndeki yazma nüsha esas alınmıştır.[4] Çeviri sırasında her iki metin mukayeseli olarak değerlendirilmiş ve sonuçta Atay-Çubukçu neşrinden farklı olan bazı tercihler dipnotlarda belirtilmiştir. Çeviri sırasında teknik terimlerin Türkçe karşılıklarını parantez içinde belirterek metnin orijinalliğini korumaya ve bilimsel terminolojiyi muhafaza etmeye çalışılmıştır. Anlamın daha akıcı hale gelmesi için ilave etmek zorunda kaldığımız kelimeler ise, köşeli parantez içinde belirtilmiştir. Eserde bulunan mezhepler ve izahı gerektiren bazı hususlar dipnotlarda açıklanmış, ayrıca metinde geçen âyetler ile hadislerin kaynağına işaret edilmiştir. Çalışmanın Türkiye'de nicelik ve nitelik olarak hızla gelişen dinî-felsefî çalışmalara katkıda bulunmasına ve kültür mirasımızın iyi anlaşılmasına vesile olmasını diliyoruz. Ayrıca destek veren tüm değerli hocalarıma ve arkadaşlarıma, bunun gibi eseri yayına hazırlamamı önererek basımını üstlenen Klasik Yayınları'na çok teşekkür eder, Yüce Allah'tan sa'yimizi meşkûr etmesini niyaz ederim.

Osman Demir

Çanakkale, Haziran 2012

••••••

4 Bu risâle Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesinde İsmail Sâib kitapları arasında 4129/1 kayıt numarası ile yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER

İtikadda Orta Yol

Ebû Hâmid Gazzâlî

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
Ancak O'ndan yardım dileriz

[1] Üstad ve önder Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (Allah ruhunu mukaddes kılsın) şöyle dedi:

Hamd O Allah'adır ki; kullarının seçkinleri arasından hakka taraftar olan bir topluluğu ve Sünneti [savunan] bir grubu (*ehle's-sünne*) seçti. Onları, lütuf ve ihsan meziyetleriyle diğer fırkalardan ayırdı. Onlara dinin hakikatlerini keşfetmelerini sağlayan hidayet nurunu bahşetti. Dillerini, mülhidlerin sapkınlıklarını susturan aklî delillerle konuşur kıldı. Gönüllerini şeytanın vesveselerinden arındırdı ve vicdanlarını doğru yoldan sapanların kışkırtmalarından temizledi. Kalplerini kesin bilginin (*yakîn*) nurlarıyla imar etti. Böylece onlar, bu nurla Allah'ın peygamberi ve dostu, peygamberlerin efendisi olan Hz. Muhammed'in –Allah ona ve bütün ailesine salât etsin– dili üzere gönderdiği sırlara ulaştılar. Bu sayede, şeriatın zorunlu kıldığı ve aklın gerektirdiği hususların arasını uzlaştırma hususundaki doğruyu araştırma (*tahkîk*) yöntemini kavradılar. Böylece, nakledilen şeriat ile akledilen gerçek arasında bir zıtlık olmadığını da kesin olarak anladılar. Onlar, Haşviyye'nin[1] taklit üzere donup kalmanın gerekliliği ve işlerin görünen yüzüne tâbi olmanın gerektiği yönündeki zanlarının, basiretlerinin azlığından ve akıllarının zayıflığından ileri geldiğini anladılar.

1 *Haşviyye*, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden ve nasların zahirine bağlı kalarak, teşbih ve tecsîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen addır.

الاقتصاد في الاعتقاد

أبو حامد الغزالي

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

[١] قال الشيخ الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي قدس الله روحه:

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة، وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف لهم به عن حقائق الدين، وأنطق ألسنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين؛ وصفى سرائرهم عن وساوس الشياطين؛ وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين، وعمر أفئدتهم بأنوار اليقين حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد سيد المرسلين صلى الله عليه ووآله أجمعين، فاطلعوا على طريق التحقيق في التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول؛ وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول؛ وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد، واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر.

[2] Filozoflardan ve Mu'tezile'nin aşırı gidenlerinden aklın tasarrufu konusuna dalanlar, nihayet akıl ile şeriatın kesin hükümlerini çatıştırdılar. Bu yaptıklarının kaynağı, vicdanlarının kötülüğünden başka bir şey değildi. Böylece onlar (Haşviyye) tefrîte, bunlar (filozoflar ile Mu'tezile'nin ileri gidenleri) ise ifrâta saplandılar. Her iki fırka da sağduyulu ve tedbirli davranmaktan uzaktırlar. Oysa ki inanç esasları konusunda kesin ve gerekli olan husus, orta yola (*el-iktisâd*) bağlılıktan ve doğru yola riayet etmekten ayrılmamaktır. Bu nedenle her iki tarafın yaptıkları işler hoş karşılanmamıştır.

[3] Sadece nakil ile geleni (*haber*) ve haberi taklit ile yetinerek düşünme ve araştırma yöntemlerini inkâr eden kimse doğru yolu nasıl bulur? Öncelikle bu kişi şeriatta, insanlığın efendisinin (s.a.s.) sözünden başka dayanak olmadığını bilmez mi? Aklın kesin delilleri, peygamberin haber verdiği konularda, onun doğruluğunu bildirmektedir. O halde sadece akla tâbi olup onunla yetinen, şeriatın nuru ile aydınlanmayan ve iyice düşünmeyen bir kişi doğru yola nasıl ulaşır? Kendisine âcizlik ve tutukluk ârız olan bir akla nasıl güvenilir? O, aklın adımlarının yetersiz, alanının ise dar ve sınırlı olduğunu bilmez mi? Heyhât, ne kadar da yanlış! Bu dağınıklığı akıl ile şeriatı uzlaştırarak toparlayamayan kimse, kesin olarak hüsrana uğrar ve yanlış yolların peşinde tökezler. Akıl, hastalıklardan ve afetlerden sâlim olan bir göze, Kur'ân ise ışığını etrafa yayan bir güneşe benzer.

[4] Bu nedenle hidayet yolunu talep ederek ahlakını düzelt. Bunlardan sadece birisi ile yetinen kimse, ahmaklar arasına katılmıştır. Kur'ân'ın ışığı ile yetinerek akıldan yüz çeviren kişi ise güneşin ışığına gözlerini kapatan kimse gibidir. Onunla âmâlar arasında bir fark yoktur. Aklın şeriat ile birlikte bulunması ise nur üstüne nurdur. Bunlardan özellikle birine şaşı gözle bakan ise kuyuya çürük ip sarkıtan kişidir.

[٢] إن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الافراط، وكلاهما بعيدان عن الحزم والاحتياط. بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد، ملازمة الاقتصاد والاستداد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

[٣] وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر؟ أو لا يعلم انه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر؟ وبرهان العقل هو الذي عرف صدقه فيما أخبر، وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل حيث يعتريه العي والحصر؟ أو لا يعلم ان خطا العقل قاصرة، وأن مجاله ضيق منحصر[١]؟ هيهات هيهات! قد خاب على القطع، والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف العقل والشرع هذا الشتات؛ فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء.

[٤] فأخلق بأن تكون طالب الاهتداء المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء، فالمعرض عن العقل اكتفاء بنور القرآن، مثاله: المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور، والملاحظ بالعين العوراء لأحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور.

---

[١] مختصر

[5] Ehl-i sünnetin inanç esaslarını öğrenmeyi arzulayan ve bunları kesin deliller ile bilmek isteyen kişi! Şeriat ile doğruyu araştırma yöntemini bu fırka dışında kimsenin birleştiremediğini açıkça anlayacaksın. Onların izlerini takip ettiğin, sistemlerine katıldığın, yaşantılarına dâhil olduğun ve fırkalarına karıştığın için Allah'a şükret! Umulur ki, kıyamet gününde de onların zümrelerinde haşrolasın.

[6] Yüce Allah'tan içimizi dalâlet kirlerinden temizlemesini, onu hakikat nuru ile doldurmasını, dilimizi yanlış konuşmaktan koruyarak, hak ve hikmet ile konuşturmasını diliyoruz. Şüphesiz O, lütfu bol ve cömert, rahmeti ise geniş olandır.

[٥] وسيتضح لك أيها المتشوف إلى الاطلاع على قواعد عقائد أهل السنة، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة، أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق. فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم، وانخراطك في سلك نظامهم، ودخولك في غمارهم، واختلاطك بفرقتهم، فعساك أن تحشر يوم القيامة في زمرتهم.

[٦] نسأل الله تعالى أن يصفي أسرارنا عن كدورات الضلال، ويغمرها بنور الحقيقة، وأن يخرس ألسنتنا عن النطق بالباطل، وينطقها بالحق والحكمة. وإنه الكريم الفائض المنة، الواسع الرحمة.

Bölüm

[Önsöz]

[7] Söze, kitabın ismini açıklayarak, mukaddimelerini, kısımlarını ve bölümlerini sınıflandırarak başlayalım. Kitabın ismi, *İtikadda Orta Yol*'dur. İç düzeni (*tertîb*) ise şöyledir: Bu kitap, önsöz ve hazırlık konumunda bulunan dört giriş (*temhîd*) ile maksat ve gaye konumunda bulunan dört ana bölümü (*kutb*) kapsamaktadır.

Birinci giriş, bu ilmin, dinin önemli meselelerinden (*mühimmât*) olduğunun açıklanması hakkındadır.

İkinci giriş, bu ilmin, özel bir grup dışında, tüm Müslümanlar için gerekli olmadığının açıklanması hakkındadır.

Üçüncü giriş, bu ilmin, farz-ı ayn olan ilimlerden değil, farz-ı kifâye olan ilimlerden olduğunun açıklanması hakkındadır.

Dördüncü giriş, bu kitapta ortaya koyduğum delillerin yöntemleri hakkında ayrıntılı bir açıklamadır.

[8] Bu kitapta ele alınmak istenen ana bölümlere gelince, bunlar dört tanedir. Bunların hepsi, yüce Allah hakkında düşünmeye ayrılmıştır. Şüphesiz biz âlemi incelediğimizde onu âlem, cisim, gökyüzü ya da yeryüzü olması bakımından değil, Allah'ın yarattığı bir varlık (*sun'ullâh*) olarak görmekteyiz. Peygamber (s.a.s.) hakkında düşündüğümüzde ise onu bir insan, şerefli bir kimse, âlim ve fâziletli bir kişi olması bakımından değil, Allah'ın elçisi olarak görmekteyiz. Biz peygamberin sözlerine baktığımızda ise onları söz, konuşma ya da anlatım olmaları bakımından değil,

باب

[٧] ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب، وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب. أما اسم الكتاب فهو: **الاقتصاد في الاعتقاد**. وأما ترتيبه: فهو مشتمل على أربعة تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات، وعلى أربع أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات.

التمهيد الأول في بيان أن هذا العلم من المهمات في الدين.

التمهيد الثاني في بيان أنه ليس مُهماً لجميع المسلمين، بل لطائفة منهم مخصوصين.

التمهيد الثالث في بيان أنه من فروض الكفايات لا من فروض الأعيان.

التمهيد الرابع في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب.

[٨] وأما الأقطاب المقصودة فأربعة، وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى. فإنا إن نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث أنه صنع الله سبحانه. وإن نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث أنه انسان وشريف وعالم وفاضل، بل من حيث أنه رسول الله. وان نظرنا في أقواله لم ننظر فيها من حيث أنها

yüce Allah tarafından Resûlullah vasıtasıyla gönderilen bir öğreti olmaları açısından incelemekteyiz. O halde [burada] sadece Allah hakkında bir araştırma söz konusudur ve O'nun dışında bir amaç yoktur. Bu ilmin tüm çerçevesi; Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, Allah'ın resûlü (s.a.s.) ve onun lisanıyla bize gelen Allah'ın öğretisi hakkında düşünmekten ibarettir.

[9] Öyleyse bu konular dört ana bölüme ayrılır:

Birinci Ana Bölüm: Yüce Allah'ın zâtı hakkında araştırma yapmaktır. Böylece bu ana bölümde; O'nun varlığını, kadîm ve bâkî olduğunu, cevher, cisim ve araz olmadığını, herhangi bir sınırının bulunmadığını, herhangi bir yönle belirlenmediğini, bilinen ve görülen bir varlık olduğunu ve tek olduğunu açıklayacağız. İşte bunlar, bu ana bölümde yer alacağımız on iddiadır.

[10] **İkinci Ana Bölüm:** Yüce Allah'ın sıfatları hakkındadır. Bu ana bölümde O'nun hayat sahibi (*hayy*), bilen (*âlim*), güç yetiren (*kâdir*), irade eden (*mürîd*), işiten (*semi'*), gören (*basîr*) ve konuşan (*mütekellim*) olduğunu beyan edeceğiz. Onun hayat, ilim, kudret, irade, sem', basar ve kelâm sıfatlarının olduğunu, bu sıfatların hükümlerini, onlarla ilgili hususları, bunların birbirlerinden ayrıldıkları ve birleştikleri hükümleri zikredeceğiz. Bu sıfatlar zâta ilave, kadîm ve zâtla kâim olan sıfatlardır. Bu sıfatlarlardan herhangi birinin hâdis olması mümkün değildir.

[11] **Üçüncü Ana Bölüm:** Yüce Allah'ın fiilleri hakkındadır. Bu ana bölümde yedi mesele vardır: Kullarını mükellef tutmak (*teklîf*) ve yaratmak yüce Allah için zorunlu değildir. Teklifin sonucunda sevap vermek ya da kullarının menfaatini gözetmek de O'nun açısından zorunlu değildir. O'nun kullarını güç yetiremeyecekleri işler ile mükellef tutması (*teklîf-i mâ lâ yutâk*) da imkânsız değildir. O'nun [yapılan] günahları cezalandırması da zorunlu değildir.

أقوال ومخاطبات وتفهيمات، بل من حيث أنها تعريف بواسطته من الله تعالى. فلا نظر إلا في الله، ولا مطلوب سوى الله، وجميع أطراف هذا العلم يحصره النظر في ذات الله تعالى، وفي صفاته سبحانه، وفي أفعال الله ، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى.

[٩] فهي إذن أربعة أقطاب:

القطب الأول: النظر في ذات الله تعالى، فنبين فيه وجوده، وأنه قديم، وأنه باق، وأنه ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض، ولا محدود بحد، ولا هو مخصوص بجهة، وأنه مرئي كما أنه معلوم، وأنه واحد، فهذه عشرة دعاو نبينها في هذا القطب إن شاء الله تعالى.

[١٠] **القطب الثاني**: في صفات الله تعالى، ونبين فيه أنه حي، عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم؛ وأن له حياة، وعلماً، وقدرة، وإرادة، وسمعاً، وبصراً، وكلاماً. ونذكر أحكام هذه الصفات ولوازمها، وما يفترق فيها وما يجتمع فيها من الأحكام، وأن هذه الصفات زائدة على الذات، وقديمة وقائمة بالذات، ولا يجوز أن يكون شيء من الصفات حادثاً.

[١١] **القطب الثالث**: في أفعال الله تعالى، وفيه سبعة دعاو، وهو أنه لا يجب على الله تعالى التكليف، ولا الخلق، ولا الثواب على التكليف، ولا رعاية صلاح العباد، ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق، ولا يجب عليه العقاب على المعاصي، ولا يستحيل

O'nun peygamberler göndermesi da imkânsız değil, mümkündür. Bu ana bölümün girişinde; "zorunlu", "iyi" ve "kötü" lafızlarının anlamlarına dair bir açıklama yer almaktadır.

[12] **Dördüncü Ana Bölüm:** Bu ana bölüm; peygamberler ile Resûlullah'ın (s.a.s.) insanlara ilettiği haşir, neşir, cennet, cehennem, şefaat, azab, kabir, mizan ve sırat hakkındadır. Bu ana bölümde dört bölüm vardır:

Birinci Bölüm: Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinin ispatı hakkındadır.

İkinci Bölüm: Onun bildirdiği âhiretle ilgili meseleler hakkındadır.

Üçüncü Bölüm: Devlet başkanlığı (*imâmet*) ve onun şartları hakkındadır.

Dördüncü Bölüm: Bid'atçi fırkaları tekfir etme konusundaki ilkenin açıklanması hakkındadır.

منه بعثة الأنبياء؛ بل يجوز ذلك؛ وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح.

[١٢] **القطب الرابع**: في رسل الله، وما جاء على لسان رسوله محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر، والجنة والنار، والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط،؛ وفيه أربعة أبواب:

الباب الأول: في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

الباب الثاني: فيما ورد على لسانه من أمور الآخرة.

الباب الثالث: في الإمامة وشروطها.

الباب الرابع: في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة.

Birinci Giriş

Bu ilimle (kelâm) meşgul olmanın din açısından önemli olduğunun açıklanması hakkında

[13] Bil ki, gayreti önemsiz bir şeye sarfetmek ve lüzumsuz bir işle zaman kaybetmek, dalâletin ve hüsrânın son noktasıdır. Bu işlere yönelen kişinin gayreti ister dinî ilimler isterse de dünyevî fiiller olsun sonuç değişmez. Fayda vermeyen ilimden Allah'a sığınırız.

[14] İnsanların tümü için en önemli mesele, ebedî saadete ulaşmak ve sonsuz olan mutsuzluktan kaçınmaktır. Peygamberler de gelmişler ve insanlara, Allah'ın onlar üzerinde hakları olduğunu, fiillerinde, sözlerinde ve inançlarında [O'na karşı] vazifeleri bulunduğunu ayrıca dilini doğru konuşturmayan, vicdanında gerçeği saklamayan ve organlarını salih amel ile süslemeyen kimsenin gideceği yerin cehennem, âkıbetinin ise helâk olmak olduğunu haber vermişlerdir. Sonra, peygamberler sadece haber getirmekle yetinmeyip, doğru sözlü olduklarını, insan kudretinin üzerinde olan alışılmadık işler ve harikulade fiiller ile de ispat etmişlerdir. Öyle ki, bu fiilleri görenlerin ya da mütevâtir haber aracılığıyla durumlarını işitenlerin aklına hemen onların doğru olduğu ihtimali gelir. Hatta, daha ilk duyuşta henüz üzerinde derin derin düşünmeden önce, mucizeleri sanatların en acayiplerinden kesin olarak ayırt etme konusunda kanaat getirir. Bu açık zan ya da zorunlu tecviz, kalpten tatmin hissini çeker alır, onu şuur ile doldurur, araştırma ve düşünme yönünde harekete geçirir, istikrarı ve sakinliği kaldırır, gevşekliğin ve ihmalin sonucundan sakındırır ve ona ölümün muhakkak geleceği ve ondan kaçış olmadığı duygusunu yerleştirir. Ölümden sonraki hayat ise, insanların gözlerinden gizlenmiştir; bu hususta [peygamberlerin] verdiği haberler, imkân sınırları dışında değildir.

التمهيد الأول

في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

[١٣] اعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس بمهم، وتضييع الزمان بما عنه بد، هو غاية الضلال ونهاية الخسران، سواء كان المنصرف إليه بالهمة من العلوم، أم من الأعمال؛ فنعوذ بالله من علم لا ينفع.

[١٤] وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية، واجتناب الشقاوة الدائمة؛ وقد ورد الأنبياء وأخبروا الخلق بأن لله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم، وأن من لم ينطق بالصدق لسانه، ولم ينطو على الحق ضميره، ولم تتزين بالعدل جوارحه، فمصيره إلى النار، وعاقبته للبوار. ثم لم يقتصروا على مجرد الإخبار، بل استشهدوا على صدقهم بأمور غريبة وأفعال عجيبة خارقة للعادات، بعيدة عن مقدورات البشر؛ فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة سبق إلى عقله إمكان صدقهم، بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات. وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار. والخوف، ويهيجه للبحث والافتكار، ويسلب عنه الدعة والقرار، ويحذره مغبة التساهل والإهمال، ويقرر عنده أن الموت آت، لا محالة، وأن ما بعد الموت منطو عن أبصار الخلق، وأن ما أخبر به هؤلاء

Bu işe sarılmak, onun hakikatini keşfetme konusunda oyalanmayı bırakmakla olur. Peygamberler ise –sözlerinin hakikatini araştırmadan önce– doğru sözlü olduklarının imkânı konusunda, ortaya koydukları harikulade işler (*mucize*) yanında, evimizden ve bulunduğumuz mahalden çıktığımızda, yırtıcı bir hayvanın o eve girdiğini, dikkatli olmamızı ve ondan sakınmamızı haber veren herhangi bir kişiden daha az güvenilir değildirler.

[15] Biz sadece duyarak, bu haberi imkân ve cevâz konumunda gördüğümüzde, eve girmeyiz ve sakınma konusunda ileri düzeyde önlemler alırız. Ölüm kesinlikle gerçekleşecek ve yurt edinilecek olan yerdir. O halde ölüm sonrasından sakınmak nasıl önemli olmaz?! Öyleyse vazifelerin en önemlisi; peygamberin, zihnin ilk bakışta ve henüz düşünmeden imkânına hükmettiği sözünü araştırmaktır. Bu söz, gerçek mânâda özünde imkânsız mıdır yoksa kendinde şüphe olmayan gerçek bir söz müdür?

[16] Peygamberin bir sözü de şudur: "Sizin bir Rabbiniz var, O size bazı sorumluluklar yükledi, bunları terk ettiğinizde sizi cezalandıracak, yerine getirdiğinizde ise ödüllendirecektir. O, tüm bunları size açıklamam için beni elçi olarak gönderdi." Şüphesiz bu durumda bize gereken şunu bilmektir: "Bizim bir Rabbimiz var mıdır yoksa yok mudur?" Şayet var ise; O'nun konuşması mümkün müdür ki, emretsin, yasaklasın, sorumlu tutsun ve peygamberler göndersin? Şayet bu Rab mütekellim ise, O'na karşı geldiğimizde ya da itaat ettiğimizde bize ceza ya da mükafat vermeye kâdir midir? Şayet buna kâdir ise özellikle bu şahıs [peygamber], "Ben size gönderilen bir elçiyim" sözünde doğru mudur?

[17] Bu hususu anladığımızda, şayet aklını kullanan kişilerden isek, bize kesin olarak gereken şey, hazırlıklı olmamız, kendimizi gözden geçirmemiz ve ebedî olan âhiret hayatına nispetle sonu gelecek olan bu dünyayı hor görmemizdir. Aklını kullanan kimse âkıbetine bakan ve fani dünya ile aldanmayandır.

غير خارج عن حيز الإمكان؛ فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر. فما هؤلاء مع العجائب التي أظهروها في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم، بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعاً من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك، واحترز منه لنفسك.

[١٥] فإنا بمجرد السماع، إذا رأينا ما أخبر عنه في محل الامكان والجواز، لا نقدم على الدخول بل بالغنا في الاحتراز. فالموت هو المستقر والوطن قطعاً، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما، فإذن أهم المهمات أن نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادئ الرأي وسابق النظر بامكانه، أهو محال في نفسه على التحقيق أو هو حق لا شك فيه؟

[١٦] فمن قوله «إن لكم رباً كلفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها، ويثيبكم على فعلها، وقد بعثني رسولاً إليكم لأبين ذلك لكم»، فيلزمنا، لا محالة، أن نعرف أن لنا رباً أم لا؟ وإن كان، فهل يمكن أن يكون متكلماً حتى يأمر وينهى ويكلف ويبعث الرسل؟ وإن كان متكلماً فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيناه أو أطعناه؟ وإن كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول إليكم؟

[١٧] فإن اتضح لنا ذلك لزمنا، لا محالة، إن كنا عقلاء، أن نأخذ حذرنا وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة إلى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته.

[18] Bu ilmin amacı, daha önce fihristte de belirttiğimiz gibi, yöneten ve terbiye eden yüce Allah'ın varlığına, sıfatlarına, fiillerine ve peygamberlerin doğruluğuna dair kesin deliller ortaya koymaktır. Bunların tümü önemlidir ve aklını kullanan kişinin bunlardan kaçışı yoktur.

[19] Şayet sen "Ben içimde bu gibi meseleleri öğrenmeye karşı duyduğum isteği inkâr edemem. Ancak bu, tabiatın ya da yaratılışın bir sonucu mu, aklın gerektirdiği bir husus mu ya da şeriatın bir gereği mi bilmiyorum? Çünkü insanlar, zorunlu olan konuları idrâk etme yöntemleri (*medârikü'l-vücûb*) konusunda tartışmaktadır" dersen, bu hususu zorunlu olan konuları idrâk etme yöntemlerini ortaya koyduğumuz yerde öğreneceksin. Şu an bu konuyla meşgul olmak gereksizdir. Hatta, böyle bir isteğin ortaya çıkmasından sonra, kurtuluş çaresini aramaktan başka yol yoktur. Buna yönelen kişi, akrep ya da yılan tarafından sokulan kişiye benzer. Kaçmaya gücü yeten bu adam, akrep ya da yılan sokmak için geri döndüğünde, yılanın sağ taraftan mı yoksa soldan mı geldiğini anlamak için bekler durur. İşte bu, ancak ahmakların ve câhillerin yapacağı bir davranıştır. Bu nedenle, önemli ve asıl işleri kaçırıp, fuzulî işlerle meşgul olmaktan Allah'a sığınırız.

[١٨] ومقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الرب تعالى، وصفاته، وأفعاله، وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست، وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل.

[١٩] فإن قلت: إني لست منكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكني لست أدري أنه ثمرة الجبلة والطبع أوهو مقتضى العقل أو هو موجب الشرع؟ إذ للناس كلام في مدارك الوجوب، فهذا إنما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب، والاشتغال به الآن فضول. بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث إلا الانتهاض لطلب الخلاص. فمثال الملتفت إلى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب، وهي معاودة اللدغ، والرجل قادر على الفرار، ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين أو من جانب الشمال، وذلك من أفعال الأغبياء الجهال. نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول.

İkinci Giriş

Bu ilimle meşgul olmanın bazı insanlar için önemli olduğu, [avamın] ise bununla meşgul olmaması gerektiği, aksine onların bu ilmi terk etmelerinin daha doğru olduğunun açıklanması hakkında

[20] Bil ki, bizim bu ilimde ele alacağımız deliller, kalp hastalıklarını iyileştiren ilaçlara benzer. Bunları kullanan tabip eğer maharetli, parlak zekâlı ve sağlam görüşlü değil ise verdiği bu ilaçlarla hastalığı artırması, iyileştirme ihtimalinden daha güçlüdür. Bu kitabın içindekileri elde eden ve bu bilgilerden faydalanan kişi bilmelidir ki, insanlar dört gruba ayrılır:

[21] Birinci Grup: Bunlar, Allah'a iman eden, O'nun elçisini tasdik eden, hakka bağlanan, onu içlerinde saklayan, ibadet ya da bir sanat/zanaat ile meşgul olan kişilerdir. Bu kişileri bulundukları hal üzere bırakmak ve bu ilme teşvik ederek akîdelerini yerinden oynatmamak gerekir. Çünkü şeriatın sahibi olan zât –Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun– Araplarla konuşurken, onlardan [Allah ve resûlünü] tasdikten öte bir şey istememiştir. O, bu tasdikin, herhangi bir iman ve taklidî bir bağlanma ile olması ya da delile dayanan kesin bilgi ile gerçekleşmesi arasında bir fark gözetmemiştir.

[22] Bu husus, peygamberin, araştırma ve delile dayanmadan sadece bir işaret (*karîne*) ve muhayyile ile kalplerinde oluşan ve onları doğruluğa boyun eğmeye ve hakkı anlamaya sevk eden, bedevî Araplardan ilk Müslüman olanların imanını tezkiye etme konusunda takındığı tavırdan zorunlu olarak anlaşılmaktadır.

التمهيد الثاني

في بيان الخوض في هذا العلم، وإن كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم بل المهم لهم تركه

[٢٠] إعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب، والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقا ثاقب العقل رزين الرأي كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه، فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم أن الناس أربع فرق:

[٢١] **الفرقة الأولى**: طائفة آمنت بالله، وصدقت رسوله، واعتقدت[٢] الحق، وأضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة، فهؤلاء ينبغي أن يتركوا وما هم عليه، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على هذا العلم، فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني.

[٢٢] وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه لا ببحث ولا برهان، بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق، فهؤلاء مؤمنون حقاً. فلا ينبغي أن يشوش عليهم عقائدهم. فإنه إذا تليت

---

[٢] واعتقدته

İşte bu kişiler gerçek mânâda mü'mindirler. Bu nedenle onların akîdelerini karıştırmaya gerek yoktur. Şayet onlara, bu aklî deliller ile bunlarda söz konusu olan bazı sorunlar ve bunların çözüm yolları gösterilseydi, bu sorunlardan herhangi birinin akıllarına takılmasından ve akıllarına hâkim olmasından emin olunamaz ve bunlar bahsi geçen çözüm yolları ile ortadan kaldırılamazdı. Bu nedenle, sahâbenin bu [kelâm] ilme (*fenn*) daldığına, bu hususta tartıştığına, eğitim verdiğine ya da kitap yazdığına dair herhangi bir şey nakledilmemiştir. Aksine onların meşguliyetleri; sadece ibadet etmek, ibadete teşvik etmek ve insanları; hallerinde, davranışlarında ve yaşayışlarında doğru yola ve faydalı olana sevk etmektir.

[23] **İkinci Grup:** Bu grup, kâfirler ve bid'atçiler gibi hak olana inanmaktan uzaklaşan kimselerin taifesidir. Bunların küstah ve kaba olanları; zayıf akıllı, aşırı taklitçi ve doğduğu ilk andan ileri yaşlara kadar bâtıl üzere yetiştirilmiş kimselerdir. Bu kişilere ancak kılıç ve kamçı fayda verir. Kâfirlerin çoğu da kılıçların gölgesi altında Müslüman olmuştur. Şöyle ki; Allah, kesin delil ile yapmadığını kılıç ve mızraklar ile yapmaktadır. Bu hususta tarihî olayları incelediğinde, kâfirler ile Müslümanlar arasında vuku bulan kanlı savaşların, dalâlet ehlinin boyun eğmeye yönelmesiyle sonuçlandığını görürsün. Fikir mücadelesi ve münazara için yapılan toplantıların ise ancak ısrar ve inatçılığı artırdığına şahit olursun. Bu zikrettiklerimizin aklın ve onun delil olmasının değerini düşürdüğünü ise sakın zannetme! Akıl nuru, Allah'ın velilerinden bazılarına özel olarak verdiği bir kerâmettir. Halkın çoğuna hâkim olan hal ise eksiklik ve cehâlettir. Onlar bu yetersizlikleri nedeniyle aklın delillerini kavrayamazlar. Bu durum, yarasaların gözlerinin güneşin ışığını idrâk edememesine benzer. Gül kokusu, pislik böceğine (*ca'l*) zarar verdiği gibi, ilim de bu kişilere zarar verir. Buna benzer bir konuda İmam Şâfiî –Allah ondan razı olsun ve onu hoşnut etsin– şöyle demiştir:

> Her kim câhillere ilim ihsan eder ise onu zayi eder,
> Her kim de, hak edenlerden ilmi esirgerse zulmetmiş olur.

[24] **Üçüncü Grup:** Bunlar, taklit ve işitme yoluyla hakka inananlardan oluşmaktadır. Ancak bu kişilerin yaratılışında zekâ ve kavrayış özelliği bulunur. Bu nedenle onlar, kendiliklerinden akîdelerine şüphe veren ve iç huzurlarını bozan sorunların farkındadırlar.

عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلها، لم يؤمن أن يعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات، وتستولي عليهم ولا تمحى عنها بما يذكر من طرق الحل. و عن هذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف، بل كان شغلهم العبادة والدعوة إليها، وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط.

[٢٣] **الفرقة الثانية:** طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة. فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترن على الباطل من مبدأ النشوء إلى كبر السن ،لا ينفع معه إلا السوط والسيف. فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف؛ إذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان. وعن هذا إذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى الانقياد، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت إلا عن زيادة إصرار وعناد، ولا تظنن أن هذا الذي ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه، ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه. والغالب على الخلق القصور والجهل. فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقل، كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش. فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل، وفي مثل هذا قال الامام الشافعي رضي الله عنه وأرضاه:

فمن منح الجهال علماً أضاعه... ومن منع المستوجبين فقد ظلم

[٢٤] **الفرقة الثالثة:** طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا، ولكن خصوا في الفطرة بذكاء و فطنة فتنبهوا من أنفسهم لإشكالات شككتهم في

Ya da bu kişiler, içlerinde gezinen bir şüpheye kulak vermişlerdir. Onları huzura kavuşturmak ve şüphelerini gidermek için mümkün mertebe, ikna edici ve kabul gören sözler ile iyi muamelede bulunmak gerekir. Bu ise, bir düşünceyi imkânsız ve çirkin görmek, âyet okumak, hadis rivayet etmek ya da onların yanında faziletiyle meşhur bir şahıstan sözler nakletmek suretiyle olur. Bu kişinin şüphesi giderildiğinde, onu cedelin usullerine göre düzenlenmiş deliller ile iyileştirmeye gerek yoktur. Çünkü bu, ona başka zorlukların kapısını açabilir. Eğer bu kişi zeki ve kıvrak zihinli ise onu ancak tahkik ölçüsüne vurulmuş sözler ikna edebilir. Bu durumda hakikî deliller ile onu tedavi etmek mümkündür. Bu ise ihtiyaca göre özellikle problemli konularda söz konusudur.

[25] **Dördüncü Grup:** Bunlar, zekâ ve kavrayış özellikleri kabul edilen, akîdelerine ilişen şüphe nedeniyle hakkı kabul etmeleri beklenen, mizaçları ve yaratılışları nedeniyle kalpleri şüpheciliğe yönelebilen, sapkınlardan bir gruptur. Bu kişileri hakka meylettirmek ve onları doğru itikada yönlendirmek için, tartışma ve taassuba yer vermeksizin iyi geçinmek gerekir. Çünkü bunlar (tartışma ve taassup) sapkınlığın sebeplerini artırır, inat ve ısrarın âmillerini harekete geçirir. Cehâletin çoğu, hak ehlinin câhillerinden olan bir grubun taassubu sebebiyle halkın kalbine yerleşmiştir. Zira onlar hakkı, meydan okuma ve kanıt göstererek açıklama yapma sergisinde teşhir ettiler. Onlar zayıf olan hasımlarını hor gördüler ve onlara küçümseyerek baktılar. Böylece kalplerinde var olan inatlaşma ve karşı çıkma dürtülerini ortaya çıkardılar. Bu şekilde içlerine bâtıl itikadları yerleştirdiler. Neticede onlarla iyi geçinen âlimler için, yanlışlığı açık olan bu itikadları yok etmek oldukça güç oldu. Hatta bu taassup, ömürleri boyunca, sükut ettikten sonra şu anda konuşmakta oldukları harflerin ezelî olduğuna inanan bir grubu ortaya çıkardı.

Eğer şeytan, inat ve taassup ile insanların hevâlarını ele geçirmeseydi, bu türden itikadlar,

عقائدهم، وزلزلت عليهم طمأنينتهم، أو قرع سمعهم شبهة من الشبه، وجالت في صدورهم. فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمأنينتهم وإماطة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم، ولو بمجرد إستبعاد وتقبيح، أو تلاوة آية، أو رواية حديث، أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل. فإذا زال شكه بذلك القدر، فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال. فإن ذلك ربما يفتح عليه أبواباً أخر من الإشكالات. فإن كان ذكياً فطناً لم يقنعه إلا كلام يصير على محك التحقيق، فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي، وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص.

[٢٥] **الفرقة الرابعة**: طائفة من أهل الضلال تتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة، أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة، فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب، فإن ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التمادي والإصرار. وأكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والادلاء، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازراء فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة، وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة؛ ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً في

bırakın akıllı bir kişinin kalbini, bir delinin kalbinde bile yer bulamazdı. Tartışma ve inatlaşma, ilacı olmayan bir hastalıktır; bu sebeple dindar olan bir kimsenin bunlardan uzak durması, kin ve öfkeyi terk etmesi ve Allah'ın yarattığı tüm varlıklara rahmet gözü ile bakması gerekir. Bu kişi, bu ümmetten sapıtan kimseleri doğru yola iletirken yumuşak ve dostça davranmaya başvurmalı ve kendini sapkınların yoldan çıkarma dürtüsünü harekete geçiren kabalıklardan muhafaza etmelidir. Ayrıca bu kişi, ısrar, inat ve taassub dürtülerini tahrik etmenin bid'atin kökleşmesine yardım edeceğini ve bu nedenle de kıyamette sorgulanacağını kesin olarak bilmelidir.

قلب مجنون، فضلاً عن قلب عاقل. فالمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له فليتحرز المتدين منه جهده، وليترك الحقد والضغينة ولينظر إلى كافة خلق الله بعين الرحمة، وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الأمة، وليتحفظ من النكد الذي يحرك من الضال داعية الضلالة، وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب، معين على الإصرار على البدعة ومطالب بعهدة اعانته في القيامة.

Üçüncü Giriş

Bu ilimle (kelâm) meşgul olmanın farz-ı kifaye olduğunun açıklanması hakkında

[26] Bil ki, bu ilimde derinleşmek ve bütün yönleriyle onunla meşgul olmak farz-ı ayn değil, farz-ı kifâyedir. Onun farz-ı ayn olmamasına gelince, bunun delili ikinci girişte anlatılmıştı. Orada, insanların tamamına kesin tasdik ile imanda kalbi şek ve şüpheden temizleme dışında bir şeyin gerekmediği beyan edildi. Kalbine şüphe ilişen bir kişinin şüphesini gidermek ise farz-ı ayndır.

[27] Şayet "Niçin bu ilim farz-ı kifâye olan ilimlerdendir; oysaki daha önce, fırkaların çoğunun insanlara fayda değil, zarar verdiğini belirtmiştin?" dersen, bil ki, daha önce akâid ilkeleri konusunda şüphelerin giderilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştik. Nadiren vuku bulsa da bu hususta şüpheye düşmek imkânsız değildir. Ayrıca dinde, bâtılda ısrar eden ve zekâsıyla delilleri anlama ihtimali bulunan bir kişiyi, kesin bir delil ile hakka davet etmek oldukça mühimdir. Bunun gibi, bir bid'atçinin ortaya çıkması ve şüpheler ortaya atarak doğru yolda olan birini [ehl-i hakk] yoldan çıkarmaya yeltenmesi mümkündür. Bu durumda, [bidatçinin] şüphesini açığa çıkararak ona karşı direnen ve kötülüğünü göstererek saptırmasına engel olan kişilerin bulunması gerekir. Bu da ancak bu ilimle mümkün olabilir. Beldeler bu tür hâdiselerden asla yoksun olmaz. Bu nedenle, her bölgede ve beldede hak ile kâim olan, bu ilim ile meşgul bulunan, bid'atçilerin propagandalarına karşı direnecek, haktan ayrılanları hakka yöneltecek ve Ehl-i sünnetin kalbini şüphe arızalarından arındıracak kişilerin bulunması zorunludur. Bir bölge bu kişiden yoksun olduğunda, fakih ve doktordan yoksun olma durumundaki gibi, tüm bölge halkı sıkıntıya düşer.

التمهيد الثالث

في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

[٢٦] اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات .فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني؛ إذ تبين أنه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم، وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان. وإنما تصير إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك.

[٢٧] فإن قلت: فلم صار من فروض الكفايات، وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم؟ فاعلم أنه قد سبق أن ازالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل، ثم الدعوة إلى الحق بالبرهان لمن هو مصر على الباط ومحتمل بذكائه لفهم البراهين مهمة في الدين، ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف ويعارض إغواءه بالتقبيح، ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم. ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع، فوجب أن يكون في كل قطر من الأقطار، وصقع من الأصقاع، قائم بالحق، مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق، ويصفي قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة. فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة، كما لو خلا عن الطبيب والفقيه.

Evet, bir kimse kendisini fıkıh ya da kelâm ilmini öğrenmeye kabiliyetli görürse, bulunduğu bölgede bu ilimlerle meşgul olan kimse yoksa ve vakti bu iki ilimle birden ilgilenmeye müsait olmadığında, bunlardan hangisiyle meşgul olacağını belirlemek için fetva ister ve biz onun fıkıh ile meşgul olması [gerektiğini] söyleriz. Çünkü fıkha olan ihtiyaç daha umûmidir ve bu konuda ortaya çıkan vâkıalar daha çoktur. Hiç kimse gece ya da gündüzünü fıkha müracaat etmeksizin geçiremez. Kelâm ilmi ile alakalı şüphelerin ortaya çıkması ise fıkha nisbetle daha az görülür. Aynı şekilde ülke doktor ya da fakîhten mahrum olduğunda, fıkıhla meşgul olmak daha önemlidir. Çünkü halkın çoğunluğu fıkha muhtaç olma noktasında müşterektir. Tıp ilmine ise sağlığı yerinde olanlar ihtiyaç duymaz. Hastaların sayısı, sağlıklı olanlara kıyasla daha azdır. Ayrıca hasta, tıptan müstağni olmadığı gibi fıkıhtan da müstağni değildir. Onun tıbba olan ihtiyacı fânî hayatı, fıkha olan ihtiyacı ise ebedî hayatı içindir. Bu iki hayat arasında ise oldukça büyük bir fark vardır.

[28] Tıp ile fıkhın faydasını mukayese ettiğinde, bu iki faydalı ilim arasındaki farkın, bunların faydalarından kaynaklandığını anlarsın. Bu da seni fıkhın ilimlerin en önemlilerinden biri olduğu sonucuna götürür. Çünkü sahâbe, birbirlerine olan danışmalarında ve karşılıklı görüşmelerinde bu ilmi araştırmakla meşgul olmuşlardır. Bu nedenle "Kelâm asıldır, fıkıh ise onun bir dalıdır (*fer'*)" diyerek kelâm sanatını yücelten kimsenin tehdidi seni aldatmasın. Bu, doğru bir söz olmakla birlikte bu bağlamda faydalı değildir. Asıl olan, sahih itikad ile kesin tasdiktir, bu da ancak taklid ile elde edilir. Delile ve cedelin ince mevzularına olan ihtiyaç ise nâdiren vuku bulur. Bunun gibi doktor bazen aldatarak "Varlığın, sonra sağlığın ve bedeninin varlığı benim mesleğime bağlıdır. Hayatın da bana bağlıdır. Hayat ve sağlık önceliklidir, ardından din ile meşgul olmak gelir" diyebilir. Bu sözün altındaki çarpıtma açıktır ve biz zaten [daha önce] buna karşı uyarıda bulunmuştuk.

نعم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما، ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما، أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه، فإن الحاجة إليه أعم والوقائع فيه أكثر فلا يستغني أحد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه، واعتوار الشكوك المحوجة إلى علم الكلام نادر بالإضافة إليه، كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه أهم؛ لأنه يشترك في الحاجة إليه الجماهير والدهماء. وأما الطب فلا يحتاج إليه الأصحاء، والمرضى أقل عدداً بالإضافة إليهم. ثم المريض لا يستغني عن الفقه كما لا يستغني عن الطب وحاجته إلى الطب لحياته الفانية وإلى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين.

[٢٨] فإذا نسبت ثمرة الطب إلى ثمرة الفقه علمت أن ما بين الثمرين ما بين الثمرتين، ويدلك على أن الفقه أهم العلوم لاشتغال الصحابة بالبحث عنه في مشاورتهم ومفاوضاتهم. ولا يغرنك ما يهول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل، والفقه فرع له فإنها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام، فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم، وذلك حاصل بالتقليد، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة. والطبيب أيضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ووجود بدنك موقوف على صناعتي، وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة أولاً، ثم الاشتغال بالدين؛ ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه.

Dördüncü Giriş

Bu kitapta takip ettiğimiz delillerin yöntemlerinin açıklanması hakkında

[29] Bil ki, delillerin yöntemleri çeşit çeşittir. Biz bunlardan bazılarını *Mihakkü'n-nazar* adlı kitapta zikrettik, *Mi'yâru'l-ilm* adlı kitapta ise bu hususta doyurucu malumat verdik. Bu kitapta ise, açıklama yapmaya ve özet olana yönelmeye niyetlenerek [sözü] uzatmaktan kaçınmak için, kapalı yollardan ve karışık yöntemlerden uzak durarak, sadece üç yöntemi zikretmekle yetineceğiz:

[30] Birinci Yöntem

Sebr ve *taksim*: Bu yöntemde, önce konu iki kısma ayrılır, sonra bunlardan biri iptal edilir. Böylece biz, ikinci kısmın doğru olduğunu biliriz. Şu sözümüzde olduğu gibi: "Âlem ya hâdistir ya da kadîm. Onun kadîm olması imkânsızdır. Bu nedenle, kaçınılmaz olarak hâdis olması gerekir." Bu gereklilik, bizim istediğimiz sonuçtur. Aynı zamanda o, ulaşılmak istenen bilgidir ve diğer iki bilgiden istifade edilerek elde edilmiştir.

[31] Bunlardan ilki "Âlem ya kadîmdir ya da hâdistir" sözümüzdür. Bu sınırlama (*inhisâr*) sebebiyle verilen hüküm, bir bilgidir. İkincisi ise "Âlemin kadîm olması imkânsızdır" sözümüzdür. Bu da başka bir bilgidir. Üçüncü bilgi ise bu iki bilgiden çıkan zorunlu sonuçtur; yani ulaşmak istediğimiz "âlemin hâdis olduğu" sonucudur. Elde edilmek istenen her bilginin, asıl olan bu iki bilgiden çıkarılması gerekir. İki asıl her zaman sonuç vermez.

التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتاب

[٢٩] اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة، وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر، وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم، ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنغلقة، والمسالك الغامضة، قصداً للايضاح، وميلاً إلى الإيجاز، واجتنابا للتطويل؛ ونقتصر على ثلاثة مناهج:

[٣٠] المنهج الأول

السبر والتقسيم، وهو ان نحصر الأمر في قسمين، ثم نبطل أحدهما، فنعلم منه ثبوت الثاني. كقولنا: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه أن يكون حادثا لا محالة لا محالة، وهذا اللازم هو مطلوبنا، وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين.

[٣١] أحدهما قولنا: العالم إما[٢] قديم أو حادث، فإن الحكم بهذا الانحصار علم. والثاني قولنا، ومحال أن يكون قديماً فإن هذا علم آخر. والثالث هو اللازم منهما، وهو المطلوب، أنه حادث، وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد الا من علمين هما أصلان، ولا كل أصلين: بل إذا

---

[٢] و اما

Aksine iki aslın sonuç verebilmesi için aralarında, özel bir şekle ve şarta bağlı olarak gerçekleşen bir ilişki olması gerekir. Şayet bu ilişki, şart üzere meydana gelirse, üçüncü bir bilgiyi ifade eder ki, bu da bizim ulaşmak istediğimiz sonuçtur. Eğer bir hasım karşısındaysak, bu üçüncü bilgiyi iddia olarak değil, sonuç (*matlûb*) olarak isimlendiririz. Çünkü bu bilgi, düşünen kimsenin ulaşmak istediği gayeyi oluşturur. Buna *fâide* dediğimiz gibi, iki asla nispetle *fer'* olarak da isimlendirebiliriz. Çünkü bu bilgi, o iki bilgiden çıkarılmıştır. Hasım bu iki aslı kabul ettiğinde, bu ikisinden çıkarılan fer'i de kabul etmesi gerekir ki, bu da iddianın doğruluğunu gösterir.

[32] İkinci Yöntem

İki aslı başka bir surette tertib etmektir. Şu sözümüzde olduğu gibi: "Hâdis varlıklardan (*havâdis*) yoksun olmayan şey de hâdistir." Bu, asıllardan ilkini oluşturur. Diğer asıl ise "Âlem, hâdis varlıklardan yoksun değildir" [cümlesidir]. Bu asıllardan sonra, "Âlem hâdistir" şeklindeki iddiamızın doğru olması gerekir ki, ulaşmak istediğimiz sonuç da budur. Düşün ki, hasmın bu iki aslı kabul etmesi ve ardından bu iddianın doğruluğunu inkâr etmesi tasavvur edilebilir mi? Bunun imkânsız olduğunu kesin olarak bilirsin.

[33] Üçüncü Yöntem

İddiamızın doğruluğunu ortaya koymaksızın, imkânsız bir duruma götürdüğünü açıklamak suretiyle hasmın iddiasının mümkün olmadığını ileri sürmemizdir. Böylece imkânsız bir duruma götüren bir iddia da imkânsız olur. Bunun misâli şu sözümüzdür: "Hasmın, 'Feleğin dönüşlerinin sonu yoktur' sözü doğru olduğunda, 'Sonu olmayan bir şey yok olup sona erebilir' sözü de doğru olur. Bu gerekliliğin imkânsız olduğu ise bilinmektedir. Neticede, kesin olarak bu sonuca götüren hasmın görüşünün de imkânsız olduğunu kabul etmek gerekir." Bu iki asıl ise şunlardır:

وقع بينهما إزدواج على وجه مخصوص، وشرط مخصوص، فإذا وقع الازدواج على شرطه أفاد علماً ثالثاً وهو المطلوب، وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم، ونسميه مطلوباً إذا كان لم يكن لنا خصم، لأنه مطلب الناظر، ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة إلى الأصلين، فإنه مستفاد منهما. ومهما أقر الخصم بالأصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى.

[٣٢] المنهج الثاني

أن نرتب أصلين على وجه آخر مثل قولنا: كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهو أصل والعالم لا يخلو عن الحوادث، فهو أصل آخر، فيلزم منه صحة دعوانا وهو أن العالم حادث، وهو المطلوب.فتأمل. هل يتصور أن يقر الخصم بالأصلين ثم يمكنه إنكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً أن ذلك محال.

[٣٣] المنهج الثالث

أن لا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي إستحالة دعوى الخصم بأن نبين أنه مفض إلى المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال لا محالة. مثاله قولنا إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها، لزم منه صحة قول القائل: إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ومعلوم أن هذا اللازم محال فيلزم منه لا محالة أن المفضي إليه محال وهو مذهب الخصم. فهنا أصلان:

[34] Bunlardan ilki "Eğer feleğin dönüşlerinin bir sonu yoksa, sonu olmayan bir şey yok olabilir" sözümüzdür. Burada iddia ettiğimiz ve hüküm verdiğimiz bilgi, feleğin dönüşlerinin sonluluğunun reddedilmesi sözüne dayanarak sonu olmayan bir şeyin yokluğunun zorunluluğuna hükmetmektir. Hasmın bunu kabul etmesi ve "Bunun gerekliliğini kabul etmiyorum" diyerek inkâr etmesi tasavvur edilebilir.

[35] İkincisi ise şu sözümüzdür: Bu gereklilik imkânsızdır. Çünkü aynı şekilde "İlk aslı kabul ettim, ancak ikincisini kabul etmiyorum; o da, sonsuz olanın yok olmasının imkânsızlığıdır" diyerek bu aslın inkâr edilmesi tasavvur edilebilir. Hasım her iki aslı kabul etseydi, bunlardan dolayı zorunlu olduğu bilinen üçüncü aslı kabul etmesi de zorunlu olarak gerekirdi. Bu da imkânsızlığa götüren bu görüşün imkânsız olduğunu kabul etmek anlamına gelir.

[36] Akıl yürütmede (*istidlâl*) kullanılan bu üç yöntem, oldukça açık olduğundan, bunlar aracılığıyla bilgi elde edilmesinin inkârı düşünülemez. Burada, sonuç olarak elde edilen bilgiye delil ile ulaşılmıştır. Bu bilgiyi gerektiren iki aslın birleşmesi ise delildir. Bu iki aslın birleşmesi ile amaçlanan şeyin gereklilik yönünü bilmek ise delilin delâlet yönünü bilmektir. Senin düşüncen ise zihinde bu iki önermeyi bir araya getirmenden ibarettir. Bu iki asıl bilgiden, üçüncü bir bilginin gerekme nedenini kavrama isteğin ise düşünmedir.

[37] O halde, burada talep edilen bilgiyi anlama konusunda sana iki görev düşmektedir: Bunlardan birincisi, zihinde bu iki aslı bir araya getirmendir ki bu, "düşünce" diye isimlendirilir. Diğeri ise, bu iki aslın birleşmesi ile ulaşılmak istenenin gereklilik şeklini kavrama iştiyakındır ki, bu da "talep" olarak isimlendirilir. Bu ilk vazifeye yönelen kişi, sadece düşünmenin (*nazar*) tanımını yapmış olur ki, aynı zamanda bu, düşüncedir (*fikr*). Sadece ikinci vazifesine yönelen kişi ise düşünmeyi,

[٣٤] أحدهما قولنا: إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها، فقد انقضى ما لا نهاية له، فإن الحكم بلزوم إنقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به. يتصور فيه من الخصم إقرار وإنكار بأن يقول: لا أسلم أنه يلزم ذلك.

[٣٥] والثاني قولنا: إن هذا اللازم محال، فإنه أيضاً أصل يتصور فيه إنكار بأن يقول: سلمت الأصل الأول، ولكن لا أسلم هذا الثاني، وهو إستحالة القضاء ما لا نهاية له، ولكن لو أقر بالأصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة، وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال.

[٣٦] فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور إنكار حصول العلم منها، فالعلم الحاصل المطلوب هو المدلول، وازدواج الأصلين الملزمين لهذا العلم هو الدليل، والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل، وفكرك الذي هو عبارة عن إحضارك الأصلين في الذهن، وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين، هو النظر.

[٣٧] فإذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان: إحداهما: إحضار الأصلين في الذهن، وهذا يسمى فكراً، والآخر: تشوقك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين، وهذا يسمى طلباً. فلذلك قال من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر: أنه الفكر. وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر: أنه طلب

"ilim talep etmek ya da zannın galip gelmesi" şeklinde tanımlamaktadır. Her iki işe birden yönelenler ise "düşünme, kendisiyle ilim ya da kuvvetli zan elde edilen düşüncedir" demektedirler.

[38] Böylece, delili, medlûlü, delâlet yönünü ve düşünmenin hakikatini anlaman gerekir. O halde, susamış bir kimsenin isteğini gidermeyen, istekli bir kişinin susuzluğuna çözüm olmayan, upuzun cümlelerle kararttığın kağıtları bir yana bırak! Bu özlü kelimelerin kıymetini ancak birçok kitabı mütâlaa ettikten sonra hâlâ maksadına ulaşamayan kimse bilir. Şimdi, düşünmenin tanımı konusunda söylenenlerden hangisinin doğru olduğunu aramaya koyulursan, bu senin tüm bu sözlerden hiçbir şekilde nasiplenmediğini ve bir şey elde edemediğini gösterir. Burada, özel bir şekilde düzenlenen, aynı zamanda iki asıl olan iki bilgi ile bunlardan zorunlu olarak çıkarılan üçüncü bir bilgi şeklinde üç bilginin var olduğunu anladığında, sana düşen şu iki vazifeyi yerine getirmektir: Bunlardan ilki, zihnine iki bilgiyi getirmek; ikincisi ise bunlardan üçüncü bir bilginin oluşmasının gereklilik şeklini kavramaktır. Bundan sonra *düşünme* lafzını, "zihinde iki bilgiyi hazırlama" veya "üçüncü bilginin gereklilik yönünü kavrama isteği olan özlem" ya da bunların ikisi ile birden tabir etme konusunda özgürsün. Bu ibarelerin hepsi kullanılabilir ve ıstılahlar konusunda tartışmaya gerek yoktur.

[39] Şayet "Benim amacım, kelâmcıların ıstılahlarını, onların düşünme ile neyi kastettiklerini bilmektir" dersen, bil ki, bir kimsenin düşünmeyi fikir, bir başkasının talep, bir başkasının ise kendisiyle sonuç çıkarılmak istenen düşünce diye tanımladığını işittiğinde, onların ıstılahlarının üç şekilde farklılaştığından şüphe etmezsin. Bunu anlamayarak, düşünmenin tanımının tartışmalı bir mesele olduğunu farz eden, bu tanımlardan birinin doğruluğuna dair delil ileri süren, bu durumlardan anlaşılan mânâ üzerinde ihtilaf olmadığını ve ıstılahlarda ayrılığa düşmenin anlamsız olduğunu bilmeyen kişiye şaşmak gerekir. Dikkatini verdiğin zaman doğru yolu bulursun

علم أو غلبة ظن، وقال من التفت إلى الأمرين جميعا: أنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن.

[٣٨] فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر، ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب، ولا تسكن نهمة متعطش، ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة إلا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة، فإن راجعت الآن في طلب الصحيح مما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تحظ من هذا الكلام بطائل، ولن ترجع منه إلى حاصل، فإنك إذا عرفت أنه ليس ههنا إلا علوم ثلاثة: علمان هما أصلان يترتبان ترتيباً مخصوصاً، وعلم ثالث يلزم منهما. وليس عليك فيه الا وظيفتان، إحداهما إحضار العلمين في ذهنك، والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما. والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في أن تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين، أو عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث، أو عن الأمرين جميعاً، فإن العبارات مباحة، والاصطلاحات لا مشاحة فيها.

[٣٩] فان قلت فغرضي أن أعرف اصطلاحات المتكلمين فإنهم عبروا بالنظر عماذا؟ فاعلم أنك اذا سمعت واحدا يحد النظر بالفكر، وآخر بالطلب، وآخر بالفكر، الذي هو يطلب به، لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه. والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر مسألة خلافية، ويستدل لصحة واحد من الحدود، وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه، وأن الأصطلاح لا معنى لاختلاف فيه، وإذا أنت امعنت النظر فاهتديت للسبيل

ve yanlışlıkların çoğunun mânâları lafızlardan çıkarmak isteyen kişilerin sapkınlığından kaynaklandığını kesin olarak bilirsin. Bu konuda doğru olan, öncelikle mânâları belirlemek, ikinci olarak da lafızları incelemektir. Böylece onların sadece ıstılahlardan ibaret olduğu ve akıl ile bilinen konuların (*ma'kûlât*) bunlarla değişmeyeceği bilinir. Allah'ın yardımından mahrum olan kişi ise, bu metoda arkasını döner ve araştırmayı terk eder.

[40] Şayet, "Hasım bu iki aslı bu şekilde kabul ettiğinde, bunlardan meydana gelen iddianın doğruluğunun zorunlu olduğundan şüphe etmiyorum. Ancak, hasım bu iki aslı zorunlu olduğunu nasıl kabul eder? Zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bu asılları nereden çıkarıyorsun?" dersen, bil ki bu asılları bilmenin çeşitli yöntemleri vardır. Ancak bu kitapta kullanacağımız yöntemlerin altıyı geçmemesi için uğraşacağız:

[41] **Birincisi**, duyu bilgisidir ki bununla iç ve dış gözlemle idrâk edilenleri kastediyorum. Bunun örneği şudur: "Her hâdisin bir sebebi vardır, âlem de hâdis varlıklardan oluşmuştur. O halde onların da bir sebebinin olması gerekir" dediğimde, "Âlem hâdis varlıklardan oluşur" sözümüz, hasmın kabul etmesi gereken ilk asıldır. Dış gözlem yoluyla, hayvan, bitki, bulut ve yağmur türlerinin, ses ve renk arazlarının sonradan olan varlıklar olduğu idrâk edilir. Bunlar bir yerden bir yere hareket eden şeylerdir, hareket etme ise hâdistir. Biz burada herhangi bir hâdisi kastediyoruz ve onun cevher, araz, hareket ya da başka bir şey olmasını özel olarak belirtmiyoruz. Bunun gibi, elemlerin, sevinçlerin ve kederlerin, insanın bedeninde ve kalbinde meydana gelen şeyler de, iç gözlem yoluyla bilinir ki, bunun inkârı mümkün değildir.

[42] **İkincisi**, mücerred akıldır. "Âlem ya hâdistir ya da kadîmdir" dediğimizde, bu iki ihtimal dışında üçüncü bir ihtimal olmadığından, aklını kullanan herkes bunu kabul etmelidir. Bunun diğer bir örneği ise şu sözümüzdür: "Hâdisten önce gelmeyen şey de hâdistir. Âlem de hâdis varlıklardan önce gelmediğine göre o da hâdistir." Burada bulunan iki asıldan biri "Hâdisten önce gelmeyen şey de hâdistir" sözümüzdür.

و عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط تنشأ من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ، ولقد كان من حقه أن يقرر المعاني أولاً ثم ينظر في الألفاظ ثانياً، ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات. ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق، وترك عن التحقيق.

[٤٠] فإن قلت: إني لا استريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه، ولكن من أين يجب على الخصم الاقرار بهما؟ ومن أين تقتنص هذه الأصول المسلمة الواجبة التسليم؟ فاعلم أن لها مدارك شتى، ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعدو ستة مدارك:

[٤١] الأول، الحسيات، أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة، مثاله: أنا إذا قلنا مثلاً: كل حادث فله سبب، وفي العالم حوادث، فلا بد لها من سبب. فقولنا: في العالم حوادث، أصل واحد يجب على الخصم الإقرار به، فإنه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار، ومن الأعراض والأصوات والألوان. وان تخيل أنها منتقلة، فالانتقال حادث ونحن لم ندع إلا حادثا ما ولم نعين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره. وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه وبدنه فلا يمكنه انكاره.

[٤٢] الثاني، العقلي المحض، فإنا إذا قلنا: العالم إما حادث وإما قديم، وليس وراء القسمين قسم ثالث، وجب الاعتراف به على كل عاقل. مثاله أنا نقول: كل ما لا يسبق الحادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحادث فهو حادث، أحد الأصلين قولنا: أن ما لا يسبق الحادث فهو

Hasmın bunu kabul etmesi gerekir. Çünkü hâdisten önce gelmeyen şey ya hâdis olan varlıkla birlikte olur ya da ondan sonra bulunur, üçüncü bir ihtimal yoktur. Burada üçüncü bir ihtimalin olduğunu iddia eden kişi akıl açısından apaçık olan bir hususu inkâr etmektedir. Bu kişi, hâdis ile birlikte olan ya da ondan sonra bulunan varlığın sonradan olmadığını iddia ettiğinde de aynı şekilde varlığı apaçık (*bedîhi*) olan bir şeyi inkâr etmiş olur.

[43] **Üçüncüsü**, mütevâtir haberdir. Bunun örneği şudur, mesela biz, "Muhammed (s.a.s.) doğru sözlü bir kişidir. Çünkü her mucize getiren kişi doğru sözlüdür. Mucize getirdiğine göre o da doğru sözlüdür" deriz. "Onun mucize getirdiğini kabul etmiyorum" denildiğinde ise şöyle cevap veririz: "O Kur'ân'ı getirmiştir, Kur'ân ise mucizedir. O halde mucize getirmiştir." Bu iki asıldan biri olan "Kur'ân mucizedir" aslını kendi isteğiyle ya da bir delil ile kabul ettiğinde ve ikinci asıl olan "O, Kur'ân'ı getirmiştir" aslını inkâr etmeyi dileyip "Kur'ân'ı Muhammed'in (s.a.s.) getirdiğini kabul etmiyorum" demesi mümkün olmaz. Çünkü tevâtür, Hz. Muhammed'in varlığı, peygamberlik iddiası, Mekke'nin varlığı, Hz. İsâ, Hz. Mûsâ ve diğer peygamberlerin varlığı hakkında bize bilgi verdiği gibi, bu hususta da bilgi vermektedir.

[44] **Dördüncüsü**, aslın, duyu, akıl ya da mütevâtir bilgiler kaynaklı bir ya da birden çok dereceye dayanan başka bir kıyasla ispat edilmesidir. Çünkü iki aslı fer'î olan bir (kıyasın) başka bir kıyasa asıl yapılması mümkündür. Bunun örneği şudur: Biz âlemin sonradan olmasını bir delil ile ispatladıktan sonra, herhangi bir kıyasın düzenlenmesinde "âlemin hâdisliğini" asıl yapmamız mümkündür. Örneğin şöyle deriz: "Her hâdisin bir sebebi vardır, âlem de hâdistir. O halde onun da bir sebebi vardır." Onların, bir delil ile ispatladıktan sonra, âlemin hâdis olduğunu inkâr etmeleri mümkün değildir.

[45] **Beşincisi**, sem'iyyâttır. Bunun örneği şudur: Mesela bütün günahların Allah'ın dilemesiyle gerçekleştiğini iddia ettikten sonra, "Her meydana gelen (*kâin*), Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir, günahlar da meydana gelen hâdiselerden olduğu için onlar da Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir" deriz.

حادث؛ ويجب على الخصم الإقرار به، لأن ما لا يسبق الحادث إما أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث، فإن ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهي في العقل، وإن انكر أن ما هو مع الحادث أو بعده فهو غير حادث فهو أيضاً منكر للبديهة.

[٤٣] **الثالث**، المتواتر، مثاله أنا نقول: محمد صلى الله عليه وسلم صادق؛ لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق، وقد جاء هو بالمعجزة فهو إذن صادق.فإن قيل: لا أسلم أنه جاء بالمعجزة، فنقول: قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة، فإذن قد جاء بالمعجزة. فإن سلم أحد الأصلين، وهو أن القرآن معجزة، إما بالطوع أو بالدليل، وأراد إنكار الأصل الثاني، وهو أنه قد جاء بالقرآن وقال: لا أسلم أن القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم لم يمكنه ذلك فإن التواتر يحصل العلم لنا به كما حصل لنا العلم بوجوده، وبدعواه النبوة، وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء.

[٤٤] **الرابع**، أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر، يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات، فإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر. مثاله أنا بعد أن نفرغ عن الدليل على حدث العالم، يمكننا أن نجعل حدث العالم أصلاً في نظم قياس، مثلاً أن نقول: كل حادث فله سبب، والعالم حادث؛ فإذن له سبب، فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد أن اثبتناه بالدليل.

[٤٥] **الخامس**، السمعيات، مثاله انا ندعي مثلاً أن المعاصي بمشيئة الله ، ونقول: كل كائن فهو بمشيئة الله والمعاصي كائنة؛ فهي إذن بمشيئة

Buradaki "meydana gelen" sözümüze gelince, bunun varlığı *duyu*, "günah olmaları" sözümüz ise *şeriat* ile bilinir. "Her meydana gelen, Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir" sözümüze gelince, hasım bu aslı inkâr ettiğinde, ister şeriatı kabul eden isterse de bu söz kendisine bir delil ile ispat edilen kimse olsun, şeriat buna engel olur. Biz bu aslı, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz" diyen kişinin sözünün doğruluğunda İslâm toplumunun (*ümmet*) icma etmesi ile ispatlamaktayız. Burada nakil (*sem'*) inkâra engel olmaktadır.

[46] **Altıncısı,** aslın, hasmın inandığı ve kabul ettiği [delillerden] alınmasıdır. Bizim açımızdan hasmın aleyhine bir delil olarak ortaya konulmasa ve hissî ya da aklî bir nitelik taşımasa da, kıyasımızda *asıl* kabul etmek suretiyle bu delilden faydalanırız. Böylece "hasmın kendi görüşünü yıkmak" demek olan inkâr imkânsız hale gelir. Bunun örnekleri o kadar çoktur ki, herhangi birini belirtmeye gerek bile yoktur.

[47] Şayet, "Nazarî kıyaslarda faydalanmak bakımından bu yöntemler arasında herhangi bir fark var mıdır?" dersen, bil ki, bu altı yöntem herkesin faydalanması bakımından farklılık arzeder. Çünkü akıl ve duyularla elde edilen bilme yöntemleri, aklı ve duyuları olmayan kişiler hariç tüm insanlar için geneldir. Kişinin kaybettiği duyu organı ile bilinen bir asıl, görme duyusuyla bilinen bir asılda olduğu gibi, anadan doğma bir köre karşı kullanıldığında fayda vermez. Söz konusu kimse sonradan görmeye başladığında da, bu bilgiyi asıl edinmesi mümkün olmaz. Sağır olan bir kimsenin işitilerek elde edilen asıllar hakkındaki durumu da böyledir.

[48] Mütevâtir habere gelince, o da ancak kendisine tevâtür yoluyla bir bilgi ulaşan kimse için faydalıdır. Şu an bize uzak bir diyardan gelen ve kendisine davet ulaşmayan bir kişiye, "Muhammed'in (s.a.s.) Kur'ân ile meydan okuduğunu" tevâtür yolu ile beyan ettiğimizde, tevâtür hükmünü alıncaya kadar ona mühlet vermedikçe, bu bilgiyi kavrayamaz. Nice görüşler vardır ki, bir topluluğun yanında tevâtür derecesine ulaşır, ancak diğerinde ulaşamaz. İmam Şâfiî'nin (r.a.) bir zimmîye karşılık bir Müslümanın öldürülmesi hakkındaki sözü,

الله؛ فأما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس، وكونها معصية معلوم بالشرع، وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله فإذا أنكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقراً بالشرع أو كان قد أثبت عليه الدليل. فإنا نثبت هذا الأصل بإجماع الأمة على صدق قول القائل: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار.

[٤٦] **السادس**، أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقد الخصم ومسلماته؛ فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل، ولم يكن حسياً ولا عقليا، انتفعنا باتخاذه إياه أصلاً في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه. وأمثلة هذا مما يكثر فلا حاجة إلى تعيينه.

[٤٧] فإن قلت: فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية؟ فاعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق، إلا من لا عقل له أولا حس له، وكان الأصل معلوماً بالحس الذي فقده، كالأصل المعلوم بحاسة البصر إذا استعمل مع الأكمه فإنه لا ينفع، والأكمه إذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلاً، وكذلك المسموع في حق الأصم.

[٤٨] فأما المتواتر فإنه نافع، ولكن في حق من تواتر إليه، فمن وصل إلينا في الحال من مكان بعيد ولم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً تحدى بالقرآن، لم يقدر عليه ما لم نمهله مدة من يتواتر عنده، ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم. فقول الشافعي رضي الله عنه في مسألة قتل المسلم بالذمي

taklitçilerden olan avam arasında değil, mezhebinden olan fakihler arasında mütevâtirdir. Onun münferit meseleler hakkındaki birçok görüşü ise pek çok fakih açısından bile mütevâtir değildir.

[49] Bir başka kıyastan alınan asla gelince, bu ancak o kıyası kabul eden kişi için faydalıdır. Mezheplerin kabul ettiği ilkeler (*müsellemât*) ise araştırma yapan bir kimseye fayda sağlamaz. Bunlar sadece o mezhebe inanmakla birlikte araştırmaya devam eden kimseye fayda sağlar. Sem'iyyâta gelince, o da ancak işitilerek gelen bilgiyi kabul eden kimseye fayda verir.

[50] Bunlar, söz konusu faydalı usulleri bilme yöntemleri olup, bunların tertibi ve düzenlenmesi sayesinde, bilinmeyen ancak öğrenilmek istenen hususlar öğrenilir. Burada giriş kısmını bitirmiş olduk, o halde kitabın maksatlarını oluşturan ana bölümlerle meşgul olmaya başlayabiliriz.

متواتر عند الفقهاء من أصحابه، دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في آحاد المسائل لم يتواتر عند أكثر الفقهاء.

[٤٩] وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع إلا مع من قرر معه ذلك القياس. وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وإنما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب. وأما السمعيات فلا تنفع إلا مع من ثبت السمع عنده

[٥٠] فهذه مدارك علم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فلنشتغل بالأقطاب التي هي مقاصد الكتاب.

Birinci Ana Bölüm

Allah'ın zâtı hakkında araştırma yapmaya dair

Bu ana bölümde on iddia bulunur

[1] Birinci İddia

Bu iddia her türlü eksiklikten münezzeh olan yüce Allah'ın varlığı ile ilgilidir. Bunun delili ise şu sözümüzdür: "Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem de hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır." "Âlem" ifadesi ile yüce Allah dışındaki tüm varlıkları kastediyoruz. "Allah dışındaki tüm varlıklar" ifadesi ile de bütün cisimleri ve arazları kastediyoruz. Bunların hepsinin tafsilatlı biçimde açıklaması şöyledir: Biz varlığın hakikatinden (*asl*) şüphe etmiyoruz. Sonra, her var olan şeyin, mekânda yer kaplayan (*mütehayyiz*) ya da yer kaplamayan (*gayr-i mütehayyiz*) şeklinde ayrıldığını da biliriz. Mekânda yer kaplayan her varlığı ise birleşik değil ise "cevher-i ferd", bir başkasına birleştiğinde ise "cisim" olarak isimlendiririz. Mekânda yer kaplamayan şeyin varlığı bir cisme bağlı ise onu "araz", hiçbir şeye bağlı değil ise yüce olan ve hiçbir şeye muhtaç bulunmayan "Allah" olarak isimlendiririz.

[2] Cisimlerin ve arazların varlığı ise gözlem yoluyla bilinir. Arazlar konusunda tartışan kimseye, uzun bir süre bağırsa ve senden delil istese de aldırış edilmez. Onun huzursuzluk çıkarması, itiraz etmesi, delil istemesi ve bağırması söz konusu olmadığında, ona cevap vermek ve onu dinlemek ile nasıl meşgul olunur! Tüm bunlar mevcut olduğunda ise şüphesiz onların bizimle tartışan kişinin cisminden başka bir varlık olmaları gerekir. Çünkü daha önce sadece onun cismi varken, bu tartışma yoktu. Bu durumda sen, cisim ve arazın gözlem metoduyla idrâk edilen şeyler olduğunu bilirsin.

القطب الأول

أن النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوى

[١] الدعوى الأولى

وجوده تعالى وتقدس وبرهانه: أنا نقول كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فيلزم منه أن له سبباً، ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، ونعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها وشرح ذلك كله بالتفصيل: أنا لا نشك في أصل الوجود، ثم نعلم أن كل موجود فاما متحيز أو غير متحيز، وأن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهراً فرداً، وإن ائتلف إلى غيره سميناه جسماً، وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به، ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه، وهو الله سبحانه وتعالى.

[٢] فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض وإن طال فيها صياحه وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه، إن لم يكن موجوداً فكيف يشتغل بالجواب عنه والإصغاء إليه، وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع، إذ كان جسمه موجوداً من قبل ولم يكن التنازع موجوداً؛ فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة، فإما موجود ليس

Bu varlık, cisim ya da mekânda yer kaplayan cevher ve araz olmadıkça duyu (*his*) ile idrâk edilmez. Biz mevcudun varlığını ayrıca âlemin de onlarla ve Allah'ın kudreti ile var olduğunu iddia ediyoruz. Bu ise duyu organları ile değil, delil ile algılanan bir konudur ki, bu husustaki delili daha önce zikretmiştik.

[3] Şimdi bu delili yeniden incelemeye başlayalım. Biz bu delilde iki aslı bir araya getirmiştik. Belki hasım bunların ikisini de reddedebilir. O zaman biz de ona "Asılların hangisi tartışmalıdır?" deriz. Şayet, "Biz senin 'Her hâdisin bir sebebi vardır' sözüne karşı çıkıyoruz. Bu sözü nereden biliyorsun?" derse, biz de ona şöyle cevap veririz: "Bu aslı kabul etmek zorunludur. Çünkü bu, akılda zarurî olarak bulunan temel bir ilkedir." Bu hususta kararsız kalan bir kişi, "sebep" ve "hâdis" lafızlarıyla kasdettiğimiz mânâları kavramadığı için kararsız kalır. Bunları anladığında ise, onun aklı, her hâdisin bir sebebi olduğunu zorunlu olarak kabul eder. Biz burada "hâdis" ifadesi ile yok (*ma'dum*) iken var olan (*mevcûd*) varlığı kastediyoruz.

[4] Deriz ki, bu varlığın meydana gelmeden önce var olması, ya mümkündür ya da imkânsızdır. Bunun imkânsız olması seçeneği ise geçersizdir. Çünkü imkânsız olan bir şey hiçbir şekilde var olamaz. O mümkün olduğunda ise bununla, var olması ve olmaması imkân dâhilinde olan şeyi kastederiz. Ancak o henüz mevcut değildir; çünkü var olması zâtından dolayı zorunlu değildir. Onun varlığı zâtından dolayı meydana gelmiş olsaydı, bu da mümkün değil, zorunlu olurdu. Aksine, var olmak için varlığını yokluğuna tercih eden ve böylece yokluğun varlık ile yer değiştirmesini sağlayan bir tercih ediciye (*müreccih*) muhtaçtır. Onun yokluğunun devamlı olması, varlığını yokluğuna tercih eden bir varlığın bulunmamasından kaynaklanıyor ise bir tercih edici bulunmadıkça asla meydana gelemez. Biz burada "sebeb" lafzı ile bu tercih ediciyi kasdetmekteyiz.

[5] Sonuç olarak, yokluğu sürekli olan, varlığını yokluğunun devamına tercih eden durumlardan biri gerçekleşmedikçe, bu yokluğunu, varlık ile değiştiremez. Şu var ki, bu lafzın mânâsı zihinde oluşunca, akıl da onu zorunlu olarak kabul etmek durumundadır.

بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فلا يدرك بالحس، ونحن ندعي وجوده وندعي أن العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه.

[٣] فلنرجع إلى تحقيقه، فقد جمعنا فيه أصلين. فلعل الخصم ينكرهما، فنقول له: في أي الأصلين تنازع؟ فإن قال: إنما أنازع في قولك إن كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا، فنقول: إن هذا الأصل يجب الاقرار به، فإنه أولى ضروري في العقل، ومن يتوقف فيه فإنما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب. وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سبباً، فانا نعني بالحادث ما كان معدوماً، ثم صار موجودا.

[٤] فنقول وجوده قبل أن وجد كان محالاً أو ممكناً، وباطل أن يكون محالاً؛ لأن المحال لا يوجد قط، وإن كان ممكناً، فلسنا نعني بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد. ولكن لم يكن موجوداً، لأنه ليس يجب وجوده لذاته، إذ لو وجد وجوده لذاته، لكان واجباً لا ممكناً، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود، فإذا كان استمرار عدمه من حيث أنه لا مرجح للوجود على العدم، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح

[٥] والحاصل أن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً إلى التصديق به.

Bu aslın açıklaması böyledir. Gerçekte bu, "hâdis" ve "sebeb" lafızlarının herhangi bir delil ortaya koymaksızın açıklanmasıdır.

[6] Şayet, "İkinci asıl, yani 'Âlem hâdistir' sözünüz konusunda sizinle tartışan kimseyi niçin reddediyorsunuz?" denirse, biz de şöyle deriz: Bu asıl, [aklın] ilk ve zorunlu ilkelerinden değildir. Ancak biz onu, diğer iki asıldan tertip edilen kesin bir delil ile ispatlıyoruz. Şöyle ki "Âlem hâdistir" dediğimizde, şu an cisimlerden ve cevherlerden oluşan âlemi kastediyoruz. Bunun üzerine "Hiçbir cisim hâdis varlıklardan yoksun olamaz. Hâdis varlıklardan yoksun olmayan varlık da hâdistir" deriz. Tüm bunlardan sonra "Her cisim hâdistir" sonucuna ulaşmak ise zorunludur. O halde bu asılların hangisinde tartışma olabilir?

[7] Şayet "Niçin her cismin veya mekânda yer kaplayanın, hâdis varlıklardan yoksun olmadığını ileri sürdünüz?" denirse, biz de "Onlar, hareket ve sükûndan yoksun olamazlar, bu ikisi ise hâdistir" deriz.

[8] "Siz bunların önce var olduklarını sonra ise hâdis olduklarını iddia ettiniz. Biz ise ne varlığı ne de hudûsu kabul ediyoruz" denildiğinde de şöyle deriz: Bu, kelâm kitaplarında uzun uzadıya cevap verilen bir sorudur. Oysa ki, bu kadar uzatmayı bile haketmez. Çünkü böyle bir soru, doğru yolu bulmak isteyen bir kimseden sâdır olmaz. Hiçbir akıl sahibi, kendisinde acı, hastalık, açlık, susuzluk ve buna benzeyen arazlar bulunduğundan ve bunların hâdis olduğundan şüphe etmez. Bu kişi, âlemdeki cisimlere baktığında, onların hallerinde bazı değişimlerin bulunduğundan da şüphe etmez. İşte bu değişimler (*tebeddülât*) hâdistir. Böyle bir soru inatçı bir hasımdan sâdır olduğunda ise ona cevap vermekle uğraşmaya gerek yoktur. Bu sorunun sözlerimize inanan bir hasımdan sâdır olduğu varsayıldığında da bu hasım, aklını kullanan bir kişi ise [onun bu itirazı] imkânsız bir varsayımdan ibaret olur.

[9] Âlemin yaratılması konusundaki hasımlarımız ise filozoflardır. Onlar, âlemdeki cisimleri; sürekli olarak hareket eden, tek tek hareketleri yaratılmış olan ancak ezelden ebede birbirini art arda takip eden *gökler* ile

فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه.

[٦] فإن قيل لم تنكرون على من ينازع في الأصل الثاني، وهو قولكم أن العالم حادث، فنقول: إن هذا الأصل ليس بأولي، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين وهو أنا نقول إذا قلنا أن العالم حادث أردنا بالعالم الآن، الأجسام والجواهر فقط، فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث ففي أي الأصلين النزاع؟

[٧] فإن قيل: لم قلتم أن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث؟ قلنا: لأنه لا تخلوعن الحركة والسكون وهما حادثان.

[٨] فإن قيل: ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما، فلا نسلم الوجود ولا الحدوث، قلنا هذا سؤال قد طول الجواب عنه في تصانيف الكلام، وليس يستحق هذا التطويل؛ فإنه لا يصدر قط من مسترشد، إذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال، ولا في حدوثها. وكذلك إذا نظر إلى أجسام العالم لم يسترب في تبدل الأحوال عليها، وإن تلك التبديلات حادثة، وإن صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به، وإن فرض فيه خصم معتقد لما نقوله فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلاً.

[٩] بل الخصم في حدث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى السموات، وهي متحركة على الدوام، وآحاد حركاتها حادثة، ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً؛ وإلى

ay feleğinin merkezini (*mak'ar*) kuşatan *dört unsur*a ayırarak izah etmektedir. Bu unsurlar, cisimlerin suretlerini ve arazlarını taşıyan bir maddede birleşirler. Bu madde, kadîm; suretler ve arazlar ise hâdistir ve ezelden ebede birbirlerini takip etmektedirler. Bu durumda su, sıcaklık ve havaya, hava da hararet ile ateşe dönüşmektedir. Geride kalan diğer unsurların durumu da böyledir. Tüm bunların birleşiminden yeni karışımlar meydana gelir. Böylece bu karışımlardan *madenler, bitkiler* ve *hayvanlar* oluşur. Söz konusu unsurlar, bu yaratılmış suretlerden asla ayrılmaz. Gökler de yaratılmış hareketlerden asla ayrılmazlar. Onlar, "Hâdis varlıklardan yoksun olmayan varlık da hâdistir" sözümüze de itiraz ederler. O halde bu asıl üzerindeki tartışmayı uzatmaya gerek yoktur. Ancak kuralı (*resm*) yerine getirmek için şöyle deriz: Cevher, zorunlu olarak hareket ve sükûndan yoksun olmaz. Bu ikisi ise hâdistir. Hareketin hâdis olduğu duyu organlarıyla anlaşılır. Yeryüzü gibi sâkin olan bir cevher farz edildiğinde, onun hareket ettiğini farz etmek imkânsız olmaz. Aksine bunun mümkün olduğu zorunlu olarak bilinir. Bu mümkün olan husus gerçekleştiğinde ise o hâdis olur ve böylece sükûn hali ortadan kalkar. O halde bunun gibi, hareketten önce bulunan sükûn da hâdistir. Çünkü ileride yüce Allah'ın bekâ sıfatı ispatlayacağımız yerde de zikredeceğimiz üzere, kadîm olan asla yok olmaz.

[10] Cisme ilave olarak, hareketin varlığı üzerinde bir delil ortaya koymak istediğimizde ise şöyle deriz: Biz "Bu cevher hareketlidir", dediğimizde, cevher dışında bir şeyi ispatlamış oluruz. Zira "Bu cevher hareketli değildir" dediğimizde, cevher sürekli ve sâkin olsa da, bu sözümüz doğru olur. Şayet hareket ile cevherin mânâsı aynı olsaydı, hareket yok olduğunda, cevherin zâtı da yok olurdu. Sükûnun reddi ve kabulü konusunda da aynı delil ileri sürülebilir. Özetle söylemek gerekirse, açıkça anlaşılan mevzular üzerinde delil ortaya koymaya çalışmak, onun açıklığını değil, karmaşıklığını artırır.

[11] Şayet "Bunların hâdis olduğunu ne ile bildiniz? Belki bunlar, [daha önce] gizli iken [sonradan] ortaya çıkan şeylerdir" denirse, biz de şöyle deriz: Eğer biz bu kitapta amacımız dışında gereksiz işlerle meşgul olsaydık, arazlar hakkında "kümûn" (gizlenme) ve "zuhûr" (ortaya çıkma) görüşünü[2] baştan geçersiz kılardık. Burada biz, amacımızı geçersiz kılmayan şeyle meşgul olmuyoruz.

2 *Kümûn* ve *zuhur*, Mutezile kelâmcısı Nazzâm'a nisbet edilen bir teoridir. Buna göre varlıklar Allah tarafından bir anda yaratılmış olup meydana gelişleri, saklandıkları (kümûn) yerden açığa çıkma (zuhûr) şeklinde gerçekleşir.

العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر، وهي تشترك في مادة حاملة لصورها وأعراضها، وتلك المادة قديمة، والصور والأعراض حادثة، ومتعاقبة عليها أزلاً وأبداً، فإن الماء ينقلب بالحرارة هواء، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً، وهكذا بقية العناصر، وإنها تمتزج امتزاجات حادثة، فيتكون منها المعادن والنبات والحيوان، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبدا، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً، وإنما ينازعون في قولنا: إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فإذن لا معنى للإطناب في هذا الأصل، ولكنا لإقامة الرسم نقول: الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان. أما الحركة فحدوثها محسوس. وإن فرض جوهر ساكن كالأرض، ففرض حركته ليس بمحال؛ بل يعلم جوازه بالضرورة. وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً. لأن القديم لا ينعدم، كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى.

[١٠] وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زيادة على الجسم، قلنا: إنا إذا قلنا هذا الجوهر متحرك، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك، صدق قولنا، وإن كان الجوهر باقياً ساكناً. فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر، لكان نفيها نفي عين الجوهر. وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه. وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضاً ولا يفيدها وضوحاً.

[١١] فإن قيل: فبم عرفتم أنها حادثة؟ فلعلها كانت كامنة، فظهرت. قلنا: لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود، لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأساً، ولكن ما لا يبطل مقصودنا،

Ancak şunu söyleriz: Cevher, kendisinde hareketin gizlenmesinden ve sonra da açığa çıkmasından yoksun olamaz. Bu ikisi de (kümûn-zuhûr) hâdistirler. Böylece, cevherin hâdis varlıklardan yoksun olmadığı ortaya çıkar.

[12] Şayet "Belki bu hareket, cevhere başka bir yerden gelmiştir. O halde, arazların yer değiştirmesinin (*intikâl*) geçersiz olduğu ne ile bilinir?" denirse, biz de şöyle deriz: Bunun geçersizliği konusunda birçok zayıf delil zikredilmiştir. Biz bunları nakledip ve çürütmeye çalışarak kitabı uzatacak değiliz. Fakat arazların yer değiştirmesinin yanlışlığını açığa çıkarma konusunda doğru olan, arazın ve yer değiştirmenin hakikatini anlayabildiğimiz sürece, hiçbir aklın bunun imkânını bilemeyeceğini açıklamamızdır. Onun hakikatini anlayan kimse ise arazların yer değiştirmesinin imkânsız olduğunu gerçek mânâda kavrar.

[13] Bunun izahı şudur: İntikal, cevherin bir mekândan diğerine hareketinden elde edilen bir ifadedir. Böylece akıl; cevheri, mekânı ve cevherin mekânda bulunmasını anlamanın, cevherin zâtına eklenen konular olduğunu kabul eder. Sonra, cevher için bir mekân gerektiği gibi, araz için de bir mahallin zorunlu olduğu anlaşılır. Bu sayede, arazın mahalle olan nisbetinin, cevherin mekâna nisbeti gibi olduğu tahayyül edilir ve bundan, cevherde olduğu gibi arazların da yer değiştirmesinin mümkün olduğu vehmine ulaşılır. Eğer bu mukayese doğru olsaydı, cevherin mekânda bulunması, cevherin ve mekânın zâtına eklenen bir oluş (*kevn*) olduğu gibi, arazın mahal özelliğine sahip olması da, mahallin ve arazın zâtına eklenen bir oluş olurdu. Böylece araz, araz ile kâim olabilir, bunun için, kâim olan ve kâim olunan şeyler üzerine ilave bir özelliğe ihtiyaç duyulurdu. Bu durum sürekli olarak devam eder, sonu olmayan arazlar zinciri meydana gelmedikçe, tek bir arazın meydana gelmeyeceği sonucuna ulaşılırdı.

[14] O halde, her iki özelliğin, sadece onunla özellik kazanan varlığın zâtına eklenmesi hususunda, arazın mahal özelliğine sahip olması ile cevherin mekân özelliğine sahip bulunmasını birbirinden ayırt etmemizi sağlayan sebebi araştıralım. Böylece yer değiştirmeyi anlama konusunda yapılan hata da ortaya çıkacaktır.

فلا نشتغل به، بل نقول: الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها، وهما حادثان. فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث.

[١٢] فإن قيل: فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر، فبم يعرف بطلان القول بانتقال الأعراض؟ قلنا: قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة، لا نطول بنقلها ونقضها الكتاب، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل ما لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال؛ ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه.

[١٣] وبيانه: أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز. وذلك يثبت في العقل بأن فهم الجوهر، وفهم الحيز، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز، زائد على ذات الجوهر. ثم علم أن العرض لا بد له من محل، كما لا بد للجوهر من حيز. فتخيل أن إضافة العرض إلى المحل، كإضافة الجوهر إلى الحيز، فيسبق منه إلى الوهم إمكان الانتقال فيه، كما في الجوهر. ولو كانت هذه المقايسة صحيحة، لكان اختصاص العرض بالمحل، كوناً زائداً على ذات العرض والمحل، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز، كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز، ولصار يقوم بالعرض عرض، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض، إلى إختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به. وهكذا يتسلل، ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لا نهاية لها.

[١٤] فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل، وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر. فمنه يتبين الغلط في توهم الانتقال.

Burada anlaşılmayan husus şudur: Mahal, araz için gerekli olduğunda, mekân da cevher için gerekli olur. Ancak her iki gereklilik arasmda fark vardır. Çünkü nice gerekli olan şeyler vardır ki, bir şeyin zâtına ait (*zâtî*) değildirler ve nice gerekli şeyler de vardır ki, bir şeyin zâtına ait olurlar. Burada "zâta ait" ifadesi ile kastettiğim şey, zât geçersiz olduğunda ona ait şeyin de geçersiz olmasıdır. Zâta ait bir özellik, varlık bakımından geçersiz olduğunda, o şeyin varlığı da geçersiz olur; o aklî açıdan geçersiz olduğunda, onun sayesinde akılda meydana gelen bilgi de geçersiz olur. Mekân ise cevherin zâtına ait bir özellik değildir.

[15] Biz önce cismi ve cevheri biliriz sonra da mekân hakkında düşünürüz. Bu mekân, gerçek (*sâbit*) bir şey midir, yoksa mevhum mudur? Bunun araştırmasını (*tahkîk*) ise bir delil ile yaparız. Cismi ise bir delil olmaksızın doğrudan duyu (*his*) ve gözlem (*müşâhede*) yolu ile algılarız. Örneğin, Zeyd'in bedeninin bulunduğu belirli bir mekân, Zeyd'in zâtî bir unsuru değildir. Dolayısıyla bu mekânın kaybolması ya da değişmesi durumunda Zeyd'in cisminin ortadan kalkması gerekmez. Zeyd'in uzunluğu ise böyle değildir. Çünkü o Zeyd'de bulunan bir arazdır. Onun kendi başına ve Zeyd olmadan bulunduğunu düşünemeyiz. Çünkü biz Zeyd'i uzun boylu olarak düşünürüz. Zeyd'in boyunun uzunluğu, Zeyd'in varlığına bağlı olarak anlaşılır. Zeyd'in yokluğu takdir edildiğinde ise uzunluğunun da ortadan kalkması gerekir. Zeyd olmadan Zeyd'in uzunluğunun ne akılda ne de dış dünyada varlığı yoktur. Zeyd'in uzunluğunun Zeyd ile özellik kazanması, Zeyd'in zâtına ait bir durumdur. Yani Zeyd, kendine eklenen bir özellikten dolayı değil, zâtı gereği uzundur. Bu özellik ortadan kalktığında, Zeyd'in zâtı da ortadan kalkar. Çünkü yer değiştirme, bu özelliği ortadan kaldırdığında, Zeyd'in zâtı da ortadan kalkar. Çünkü Zeyd'in bu özelliği, onun zâtına eklenen bir mânâ değildir. Bununla Zeyd'in varlığını ortadan kaldıran şeyi kastediyorum. Böylece tartışma, cevherin mekân özelliğine sahip olmasının aksine, tekrar arazın zâtı ile bağlantılı hale gelir. Çünkü mekân, cevherin zâtına ilave bir özelliktir. Bu nedenle, yer değiştirme nedeniyle mekân ortadan kalktığında, bu durum cevherin zâtını ortadan kaldırmaz. Böylece tartışma, yer değiştirmenin mahal özelliğine sahip olmayı ortadan kaldırması ile bağlantılı hale gelir. Mahal özelliğine sahip olmak, zâta eklenen bir durum olduğunda, zât onunla birlikte ortadan kalkmaz, ilave bir özellik olmadığında ise, onun ortadan kalkması ile birlikte zât da ortadan kalkar. Bu ortaya çıktığında, arazın mahalli ile özellik kazanmasının, cevherin mekânı ile özellik kazanmasındaki gibi, arazın zâtına eklenen bir durum olmadığı sonucuna ulaşılır.

والسر فيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض، كما أن الحيز لازم للجوهر، ولكن بين اللازمين فرق. إذ رب لازم ذاتي للشيء، ورب لازم ليس بذاتي للشيء. وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء؛ فإن بطل في الوجود بطل وجود الشيء وإن بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل. والحيز ليس ذاتياً للجوهر.

[١٥] فإنا نعلم الجسم والجوهر أولاً، ثم ننظر بعد ذلك في الحيز، أهو أمر ثابت أم هو أمر موهوم؟ ونتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل. وندرك الجسم بالحس والمشاهدة من غير دليل. فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد، فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد. وليس كذلك طول زيد مثلاً. فأنه عرض في زيد، لا نعقله في نفسه دون زيد، بل نعقل زيداً الطويل؛ فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد. ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد. فاختصاصه بزيد ذاتي له، أي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص. فإن بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته؛ والانتقال يبطل الاختصاص، فتبطل ذاته إذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته، أعني ما يبطل. ورجع الكلام إلى ذات العرض، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فإنه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته. ورجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل، فإن كان الاختصاص بالمحل زائداً على الذات لم تبطل به الذات. وإن لم يكن معنى زائداً، بطل ببطلانه الذات. فقد انكشف هذا، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله لم يكن زائداً على ذات العرض، كاختصاص

Bu ise, daha önce de belirttiğimiz üzere, cevherin mekân ile birlikte anlaşılması ile elde edilen bir sonuç değil, cevherin tek başına düşünülmesi, mekânın ise ona bağlı olarak anlaşılması ile elde edilen bir sonuçtur.

[16] Araza gelince; o tek başına değil, bir cevher ile birlikte anlaşılabilir. Arazın zâtı, belirli bir cevhere ait olmaktır. Arazın bunun dışında [müstakil] bir zâtı yoktur. Onun belirli bir cevherden ayrı olması düşünüldüğünde, zâtının yokluğu da düşünülebilir. Burada amacımızı anlatmak için "uzunluk" ifadesini kullandık. Uzunluk araz olmasa da, cisimlerin tek bir yönde çoğalmasından ibarettir. Bu örnek, amacımızın anlaşılmasını kolaylaştırır. Bu anlaşıldığında ise artık arazları açıklamaya geçebiliriz.

[17] Bu inceleme ve araştırmanın, bu şekilde özet olarak anlatılması uygun olmasa da, buna ihtiyaç vardır. Çünkü bu konuda anlatılanlar ikna edici olmadığı gibi yeterli de değildir. Biz iki asıldan birini ispat etmeyi tamamladık: Bu asıl şudur: "Âlem hareket ve sükûndan yoksun olmadığında hâdis varlıklardan da yoksun olamaz. Hareket ve sükûn da hâdistirler ve yer değiştirmezler." Bununla birlikte, bu uzun açıklama, inanan bir hasma karşı yapılmış değildir. Çünkü filozoflar, âlemin yaratılmışlığını reddetmekle birlikte, âlemi oluşturan cisimlerin hâdis varlıklardan yoksun olmadığında ittifak etmişlerdir.

[18] "Bu durumda geriye ikinci asıl kalır, o da sizin 'Hâdis varlıklardan yoksun olmayan şey de hâdistir' sözünüzdür. Buna karşı deliliniz nedir?" denirse, deriz ki: Âlem, hâdis varlıklardan yoksun olmadığı halde kadîm olsaydı, bu durumda, başlangıcı olmayan bir hâdisin var olduğu da kabul edilmiş olurdu. Böylece, feleğin dönüşlerinin sayıca sonsuz olması gerekirdi ki, bu imkânsızdır, çünkü imkânsız bir sonuca götürmektedir. O halde imkânsız bir sonuca götüren şey de imkânsızdır. Biz bu nedenle üç tür imkânsızlığı [kabul etmenin] gerektiğini açıklayacağız.

[19] Birincisi, şayet bu kabul edilseydi, bu durumda sonu olmayan bir şeyin yok olması, tamamlanması ve son bulması gerekirdi. Burada "yok oldu" (*inkadâ*) sözümüz ile "son buldu" (*intehâ*) sözümüz arasında bir fark yoktur.

الجوهر بحيزه. وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عقل وحده، وعقل الحيز به، لا أن الجوهر عقل بالحيز.

[١٦] وأما العرض فإنما عقل بالجوهر لا بنفسه، فذات العرض هو كونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه. فإذا قدر مفارقته لذلك الجوهر المعين، فقد قدر عدم ذاته وإنما فرضنا الكلام في الطول لتفهيم المقصود. فإنه وإن لم يكن عرضاً، ولكنه، عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة، فهو مقرب لغرضنا إلى الفهم، فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض.

[١٧] وهذا التدقيق والتحقيق وإن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز، ولكن افتقر إليه لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف، فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين: وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان وليسا بمنتقلين، مع أن هذا الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد، إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث، وهم المنكرون لحدوث العالم.

[١٨] فإن قيل فقد بقي الأصل الثاني: وهو قولكم إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فما الدليل عليه؟ قلنا: لأن العالم لو كان قديماً، مع أنه لا يخلو عن الحوادث، لثبت حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد، وذلك محال لأنه يفضي إلى المحال، وما يفضي إلى المحال فهو محال. ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات:

[١٩] الأول أن ذلك لو ثبت، لكان قد انقضى ما لا نهاية له، ووقع الفراغ عنه، وانتهى، ولا فرق بين قولنا انقضى و بين قولنا انتهى؛ ولا بين

Aynı şekilde "son buldu" (*intehâ*) sözümüz ile "sona erdi" (*tenâhâ*) sözümüz arasında da bir fark yoktur. Bu durumda son bulmayan bir şeyin sona erdiğini söylemek gerekir ki, sona ermeyen bir şeyin sona erdiğini, sona ermeyen bir şeyin ise son bulduğunu ve yok olduğunu söylemenin imkânsızlığı ortadadır.

[20] İkincisi, feleğin dönüşleri (*deverât*) sonsuz olsaydı, bu dönüşler ya tek ya çift; ne çift ne tek ya da hem çift hem de tek olabilirdi ki, her üçü de imkânsızdır. Bu durumda imkânsıza götüren şey de imkânsız olur. Çünkü tek ya da çift olmayan bir sayının ya da hem tek hem de çift olan bir sayının var olması imkânsızdır. Mesela, on sayısı gibi çift bir sayı, birbirine eşit iki parçaya bölünebilir. Ancak, yedi sayısı gibi tek bir sayı, iki eşit parçaya bölünemez. Bir sayı ya bölünme ve bölünmeme özelliği ile nitelenir ya da bunlardan hiçbiriyle nitelenemez ki, bu imkânsızdır. Feleğin dönüş sayılarının çift olması doğru değildir. Çünkü çift bir sayı asla tek olamaz. Tek bir sayıya bir sayı ilave edildiğinde ise o sayı çift olur. O halde sonsuz bir sayı nasıl olur da tek bir sayıya muhtaç olur? Feleğin dönüş sayılarının tek olması da imkânsızdır. Çünkü tek olan bir sayı, bir sayı ilavesiyle birlikte çift olur ve bu tek sayıya muhtaç olduğundan dolayı tek olarak kalmaya devam eder. O halde sonsuz olan bir şey, tek bir sayıya nasıl muhtaç olur?

[21] Üçüncüsü, bu sözden dolayı, her biri sonsuz olan iki sayının var olması ve bunlardan birinin diğerinden daha az bulunması gerekir. Sonsuz olanın diğer sonsuz olandan daha az olması ise imkânsızdır. Çünkü az olan, bir başkasına muhtaçtır ve bu [miktar] ona katıldığında ya da ilave edildiğinde diğerine eşit olur. Bu durumda, nasıl olur da sonsuz olan bir başkasına muhtaç olur?

[22] Bunun açıklaması şudur: Onlara göre Zuhal (Satürn) gezegeni her otuz senede bir dönüş yapar. Güneş ise senede bir dönüş yapar. Bu durumda Zuhal'in dönüşlerinin sayısı, güneşin dönüşünün sayısının otuzda biridir. Çünkü Güneş otuz senede otuz dönüş yaptığında, Zuhal gezegeni sadece tek bir dönüş yapmış olur. Birin otuza nisbeti otuzda bir demektir.

قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهي، فيلزم أن يقال قد تناهى ما لا يتناهى. ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى، وأن ينتهي وينقضي ما لا يتناهى.

[٢٠] الثاني أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية، فهي إما شفع، وإما وتر، وإما لا شفع ولا وتر، وإما شفع ووتر معاً. وهذه الأقسام الثلاثة محال. فالمفضي إليها محال؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر، أو شفع ووتر. فإن الشفع هو الذي ينقسم قسمين متساويين كالعشرة مثلاً، الوتر هو الذي لا ينقسم قسمين متساويين كالسبعة مثلا، كل عدد مركب من آحاد إما أن ينقسم قسمين متساويين أو لا متساويين فأما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام، أو ينفك عنهما جميعاً، فهو محال. وباطل أن يكون شفعاً، لأن الشفع إنما لا يكون وتراً، لأنه يعوزه واحد. فإن انضاف إليه واحد، صار وتراً، فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد؟ ومحال أن يكون وتراً، لأن الوتر يصير شفعاً بواحد، فبقى وتراً، لأنه يعوزه ذلك الواحد. فكيف أعوز الذي لا يتناهى واحد؟

[٢١] الثالث أنه يلزم عليه أن يكون عددان، كل واحد منهما لا يتناهى، ثم أن أحدهما أقل من الآخر. ومحال أن يكون ما لا يتناهى أقل مما لا يتناهى. لأن الأقل هو الذي يعوزه شيء؛ لو أنضف به او أضيف إليه، لصار متساويا. وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء؟

[٢٢] وبيانه: أن زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة، والشمس تدور في كل سنة دورة واحدة، فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس، إذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة، وزحل يدور دورة واحدة. والواحد من الثلاثين ثلث عشر. ثم دورات

Sonra, Zuhal gezegeninin dönüşleri sonsuzdur ve Güneşin dönüşlerinden daha azdır. Çünkü bir şeyin otuzda birinin o şeyden daha az olduğu zorunlu olarak bilinir. Ay ise yılda oniki kez döner. Bu durumda, örneğin Güneş'in dönüşlerinin sayısının yarısı, Ay'ın dönüşlerinin altıda biridir. Bunlardan her biri de sonsuz olmakla birlikte, bazılarının dönüşleri bazılarından daha azdır ki, bu, açıkça imkânsız bir konudur.

[23] Denirse ki: "Size göre, Allah'ın güç yetirdikleri (*makdûrât*) gibi, O'nun bildikleri de (*ma'lûmât*) sonsuzdur. Onun bildikleri ise güç yetirdiklerinden daha çoktur. Çünkü ezelî olanın zâtı ve sıfatları bilinmektedir. Sürekli olarak var olan mevcudun hali de böyledir ve bunlardan hiçbiri kudret sınırları içinde değildir." Şöyle deriz: "Biz, O'nun güç yetirdiklerinin sonu yoktur" dediğimizde, bununla "O'nun bildiklerinin sonu yoktur" sözü ile kasdettiğimizin aynısını kasdetmiyoruz. Aksine bununla, Allah'ın kudret diye ifade edilen bir sıfatının bulunduğunu kastediyoruz. O, bu sıfatla varlıkları yaratır ve [bu sıfat] asla yok olmaz.

[24] "Yaratma asla yok olmaz" sözümüzün altında ise, sonlu ya da sonsuz olarak nitelenen şeyleri ispat etmenin ötesinde bir şey yoktur. Bu yanlışlık, anlamları lafızlardan çıkarmaya çalışan kimseden meydana gelir. Bu kişi, güç yetirilen ve bilinen lafızlarının lügatte fiil çekimi (*tasrîf*) bakımından birbirine denk olduğunu görerek, bunlarla kastedilen anlamın da aynı olduğunu zanneder. Heyhât! Oysa ki aralarında hiçbir münasebet yoktur. Ayrıca, "Allah'ın bildikleri sonsuzdur" sözümüzün altında da, akla ilk olarak gelen mânâya ters düşen bir incelik (*sır*) vardır. Burada akla ilk olarak gelen mânâ "bilinen sonsuz varlıklar" olarak isimlendirilen şeylerin ispatıdır ki, bu imkânsızdır. Çünkü eşya mevcut ve sonsuz olan varlıklardan oluşur. Ancak bunu açıklamak için geniş bir zaman gerekmektedir.

[25] Böylece, Allah'ın güç yetirdiklerinin sonu olduğunu reddetmenin mânâsı açıklanarak sorun giderilmiş olur. İkinci kısım olan, O'nun bildiklerini araştırmaya gelince, bu husustaki bağlayıcı görüşü (*ilzâm*) gidermeye gerek yoktur.

زحل لا نهاية لها، وهي أقل من دورات الشمس؛ إذ يعلم ضرورة أن ثلث عشر الشيء، أقل من الشيء. والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة، فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر، وكل واحد لا نهاية له، وبعضه أقل من بعض؛ فذلك من المحال البين.

[٢٣] فإن قيل: مقدورات الله تعالى عندكم لا نهاية لها. وكذا معلوماته، والمعلومات أكثر من المقدورات؛ إذ ذات القديم وصفاته معلومة، وكذا الموجود المستمر الوجود. وليس شيء من ذلك مقدوراً. قلنا نحن: إذا قلنا لا نهاية لمقدوراته، لم نرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته، بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الايجاد. وهذا الثاني التأتي لا ينعدم قط.

[٢٤] وليس تحت قولنا - هذا التأتي لا ينعدم، إثبات أشياء فضلاً عن أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية؛ فإنما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الألفاظ، فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة، فيظن أن المراد بهما واحد. هيهات فلا مناسبة بينهما البتة. ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها أيضاً سر يخالف السابق منه إلى الفهم، إذ السابق منه إلى الفهم إثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها، وهو محال، بل الأشياء هي الموجودات، وهي متناهية. ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلا.

[٢٥] وقد اندفع الإشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات. فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع

Çünkü bu aslın doğruluğu, bu kitabın dördüncü girişinde zikredilen delil yöntemlerinden üçüncüsü ile ortaya konulmuştur.

[26] Böylece yaratıcının varlığı da anlaşılmış olur. Zira daha önce zikrettiğimiz "Âlem hâdistir, her hâdisin bir sebebi vardır, bu durumda âlemin de bir sebebi vardır" kıyası ile bu açıklanmış olur. Bu iddia bu yöntem ile ispat edilmiştir. Fakat sadece sebebin varlığı ortaya konulmuş, kadîm ya da hâdis olması ile sıfatları konusu henüz açıklanmamıştır. O halde artık bu konuyla meşgul olalım.

[27] İkinci İddia

Biz, âlemin varlığı için kabul ettiğimiz sebebin, kadîm olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü eğer bu sebep hâdis olsaydı, o da başka bir sebebe ihtiyaç duyardı. Bu sebep de bir başkasına muhtaç olacağından durum sonsuza kadar devam ederdi ki, bu imkânsızdır ya da bu zincir, kadîm olan bir varlıkta durur ve sona ererdi ki, işte bu varlık bizim kastettiğimiz ve "âlemin yaratıcısı" olarak isimlendirdiğimiz varlıktır. Bu varlığı kabul etmek zorunludur. Biz "kadîm" sözümüzle, yokluk tarafından öncelenmeyen varlığı kastediyoruz. Bu nedenle "kadîm" lafzının içeriğinde, bir varlığın isbatı ve ondan önce gelen yokluğun reddi dışında bir şey bulunmaz. "Kadîm" ifadesinin, kadîm varlığın zâtına eklenen bir özellik olduğunu ise zannetmeyin! Çünkü bu durumda, aynı şekilde, bu özelliğin ilave bir kıdem sıfatıyla kadîm olduğunu söylemen gerekir ki, bu hal de sonsuza kadar sürer gider.

[28] Üçüncü İddia

Âlemin yaratıcısı kadîm bir varlık olduğu gibi, sonsuza kadar da bâkîdir. Çünkü kadîm olduğu kabul edilen bir varlığın yokluğu imkânsızdır. Biz bunu, şu sebeple söyledik: Eğer [bu varlık] yok olsaydı, onun yokluğu da bir sebebe ihtiyaç duyardı. Çünkü yokluk, varlığın ezelde devamından sonra ona ilişen bir özelliktir. Ancak biz daha önce, her ilişenin, mevcud olması bakımından değil, ilişen olması bakımından bir sebebi olması gerektiğini belirtmiştik.

الالزام. فقد بانت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب.

[٢٦] وعند هذا يعلم وجود الصانع، إذ بان بالقياس الذي ذكرناه، وهو قولنا أن العالم حادث، وكل حادث فله سبب، فالعالم له سبب.فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج، ولكن بعد لم يظهر لنا إلا وجود السبب، فأما كونه قديماً أو حادثا صفاته فلم يظهر بعد، فلنشتغل به.

[٢٧] الدعوى الثانية

ندعي أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم؛ فإنه لو كان حادثاً لافتقر إلى سبب آخر. وكذلك السبب الآخر، ويتسلسل إما إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم، لا محالة يقف عنده. وهو الذي نطلبه، ونسميه صانع العالم. ولا بد من الاعتراف به بالضرورة، ولا نعني بقولنا قديم، إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم، فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق. فلا تظنن أن القديم معنى زائد على ذات القديم، فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضاً قديم بقدم زائد عليه، ويتسلسل إلى غير نهاية.

[٢٨] الدعوى الثالثة

ندعي أن صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل، فهو باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه. إنما قلنا ذلك، لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب، فإنه طار بعد استمرار الوجود في القدم. وقد ذكرنا ان كل طار فلا بد له من سبب من حيث انه طار لا من حيث أنه موجود. وكما افتقر

Bu, yokluğun varlık ile yer değiştirmesi için, varlığı yokluğa tercih ediciye (*müreccih*) ihtiyaç duyulmasına benzemektedir. Varlığın yokluk ile yer değiştirmesi için, yokluğu varlığa tercih eden bir tercih edicinin olması da böyledir.

[29] Bu tercih edici ya kudreti ile yok eden bir fâildir ya bunun zıttıdır ya da bu durumda var olma şartlarından biri kesintiye uğramaktadır. Burada, yok etme fiilini kudrete bağlamak imkânsızdır. Zira varlık sâbit olan bir şeydir, dolayısıyla kudret sıfatından meydana gelmesi ve fâilin onu kullanarak kâdir olması mümkündür. Yokluk ise bir şey olmadığından, kudretin tesiriyle meydana gelen bir fiil olması imkânsızdır. Bu nedenle biz "Yokluğun fâili bir şey yaptı mı?" deriz. Eğer bu soruya "Evet" diye cevap verilirse, bu imkânsız olur. Çünkü bir şeyi reddetmek (*nefy*) herhangi bir şey değildir.

[30] Eğer bir Mu'tezilî çıkıp da "Yok olan (*ma'dûm*) bir şeydir ve onun zâtı vardır" derse, bu zât da kudretin etkisiyle meydana gelmiş değildir. Bu durumda onun "Kudret ile meydana gelen fiil, bu zâtın fiilidir, çünkü o kadîmdir" demesi de düşünülemez. Çünkü onun fiili, zâtın varlığını yok saymaktan ibarettir. Zâtın varlığını yok saymak ise herhangi bir şey olmadığında, [aslında] o bir şey yapmamış olur. "O bir şey yapmadı" sözümüz doğru olduğunda, "O, kudreti hiçbir işte kullanmadı" sözümüz de doğru olur. Bu durumda o, önceden olduğu gibi, hiçbir şey yapmadan var olmaya devam ediyor demektir.

[31] Bu (tercih edicinin) zıttını [yaratarak] varlığı yok ettiğini söylemek de doğru değildir. Çünkü bu zıttın hâdis olduğu varsayılsa da, onun varlığı, kadîm olana zıt olarak meydana gelir. Bu ise kadîmin varlığının onunla kesintiye uğramasından çok daha uygundur.

[32] Onun kadîm varlığa zıt olması, ezelde onunla birlikte bulunması, onu yok edememesi, ancak bunu şimdi yapması da imkânsızdır. Onun, varlığının yok olması şartıyla yok olduğunu söylemek de doğru değildir. Zira bu şart hâdis olduğunda, kadîmin varlığının hâdis bir şarta bağlanması imkânsız olur. Eğer bu şart kadîm ise, onun şartının yokluğunun imkânsız olması hakkındaki tartışma, şart koşulanın imkânsız olması hakkındaki tartışmaya benzer ki, bunun yokluğu düşünülemez.

تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم، فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود.

[٢٩] وذلك المرجح إما فاعل يعدم بالقدرة، أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود، ومحال أن يحال على القدرة. إذ الوجود شيء ثابت، يجوز أن يصدر عن القدرة، فيكون القادر باستعماله، فعل شيئا والعدم ليس بشيء، فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة. فإنا نقول: فاعل العدم هل فعل شيئا؟ فإن قيل نعم، كان محالا، لأن النفي ليس بشيء.

[٣٠] وإن قال المعتزلي، أن المعدوم شيء، وذات، فليس ذلك الذات من أثر القدرة، فلا يتصور أن يقول الفعل الواقع بالقدرة، فعل ذلك الذات؛ فإنها أزلية، وإنما فعله نفي وجود الذات؛ ونفي وجود الذات ليس شيئاً، فاذا ما فعل شيئا. وإذا صدق قولنا ما فعل شيئا، صدق قولنا إنه لم يستعمل القدرة في أمر البتة، فبقي كما كان، ولم يفعل شيئاً.

[٣١] وباطل أن يقال إنه يعدمه ضده، لأن الضد إن فرض حادثاً، اندفع وجوده بمضادة القديم، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم.

[٣٢] ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه، وقد أعدمه الآن، وباطل أن يقال انعدم لانعدام شرط وجوده. فإن الشرط إن كان حادثاً، استحال أن يكون وجود القديم مشروطاً بحادث. وإن كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط، فلا يتصور عدمه.

[33] Şayet, "Size göre arazlar ve cevherler ne ile yok olur?" denirse; arazların kendileri ile (*bi enfüsihâ*) yok olduklarını söyleriz. Burada, "kendileri ile yok olurlar" ifadesi ile arazların zâtları hakkında sürekliliğin düşünülememesini kastediyoruz. Bu görüşün izahı, hareket hakkında şunu varsaymakla olur: Birbirine bitişik olan mekânlarda art arda meydana gelen oluşlar (*ekvân*), yenilenme ve yok olmanın sürekli olarak birbirini takip etmesi durumunda "hareket" olarak nitelenebilir. Bunların sürekli (*bâkî*) oldukları varsayıldığında, hareket değil "sükûn" olurlar. Hareketin zâtı, onunla birlikte varlığı takip eden bir yokluk olmadan anlaşılamaz. Hareket hakkında kesin bir delile ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılan şey budur.

[34] Renklere ve diğer arazlara gelince, daha önce zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere, kadîm hakkında da söylendiği gibi, şayet onlar sürekli olsaydı, bir kudretle ve onun zıttı ile yokluğu imkânsız olurdu. Buna benzer bir yokluk, yüce Allah hakkında da imkânsızdır. Biz ilk olarak O'nun kadîm olduğunu ve varlığının ezelden beri devam ettiğini açıkladık. Var olmasının ardından yok olması, O'nun varlığının hakikatinden zorunlu olarak çıkmaz. Halbuki, var olmasının ardından yok olması gerçeği, hareketin varlığının zorunlu sonuçlarındandır. Cevherlere gelince, onların yok olması, hareket ve sükûnun yaratılmamasıyladır. Böylece var olma şartları kesintiye uğradığından dolayı bekâları düşünülemez.

[35] Dördüncü İddia

Âlemin yaratıcısının yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir cevher olmadığını iddia etmekteyiz. Çünkü onun kadîm olduğu sâbittir. Şayet O yer kaplasaydı, bulunduğu bu yerde, hareket ya da sükûn özelliklerine sahip olması gerekirdi. Daha önce de geçtiği üzere, hâdis varlıklardan yoksun olamayan varlık da hâdistir. Şayet "Allah'ı cevher olarak isimlendiren, ancak onun mekânda yer tutmadığına inanan bir kimseyi neye dayanarak reddediyorsunuz?" denirse, biz de şöyle deriz: "Bize göre akıl, lafızların kullanımından kaçınmayı gerektirmese de, bu [isim] O'nun hakkında dilin (*lügat*) ya da şeriatın gereği olarak kullanılamaz.

[٣٣] فإن قيل فبماذا تفنى عندكم الجواهر والأعراض؟ قلنا: أما الأعراض فبأنفسها، ونعني بقولنا بأنفسها أن ذواتها لا يتصور لها بقاء. وتفهيم المذهب فيه بأن يفرض في الحركة، فإن الأكوان المتعاقبة في أحياز متواصلة لا توصف بأنها حركات إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام. فإنها إن فرض بقاؤها، كانت سكوناً لا حركة، ولا يعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيب الوجود. وهذا يفهم في الحركة بغير برهان.

[٣٤] أما الألوان وسائر الأعراض إنما يفهم بما ذكرناه من أنه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم، ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى. فإنا بينا قدمه أولا، واستمرار وجوده فيما لم يزل، فلم يكن من ضرورة وجود حقيقته، فناؤه عقيبه، كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفنى عقيب الوجود. وأما الجواهر فانعدامها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون، فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها.

[٣٥] الدعوى الرابعة

ندعي أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز، لأنه قد ثبت قدمه، ولو كان متحيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه، أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث كما سبق. فإن قيل: بم تنكرون على من يسميه جوهراً، ولا يعتقده متحيزاً؟ قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الألفاظ، وإنما يمنع عنه إما لِحقّ اللغة، وإما لحق الشرع.

[36] Dilin gereği olarak [kullanılmamasına] gelince: Bu [isimlendirmenin] dilin vaz'ına uygun olduğu iddia edilirse, bu husus araştırılır. Bunu vaz edenin, O'nun isminin gerçekte bu olduğunu iddia etmesi ya da dili vaz edenin onu böyle vaz ettiğini söylemesi ise dile karşı yalan söylemektir. Bu kimse, benzetilen ile (*müsteâr*) ortak anlamları olduğuna bakarak, bunun bir benzetme olduğunu iddia ederse, benzetmeye uygun olan bu mânâ lügat bakımından reddedilmez. Uygun olmadığında ise ona "Dile karşı hata ettin" denir. Bu hata, sadece benzetmeden uzaklaşan bir kimsenin yaptığı hata kadar önemlidir. Bu konuyu araştırmak, aklın araştırma alanlarına (*mebâhisü'l-ukûl*) uygun düşmez.

[37] Şeriat bakımından [kullanılmamasına] gelince; bunun imkânı ya da haramlığı fıkhî bir meseledir ve fıkıhçıların bunu araştırması gerekir. Zira, yanlış bir mânâyı kastetmeksizin, lafızların kullanımının imkânını araştırmakla, fiillerin imkânını araştırmak arasında bir fark yoktur. Bu konuda iki görüş vardır:

[38] Ya "Yüce Allah'a herhangi bir ismin ancak [şeriatın] izni ile verilebileceği" söylenebilir ki, o halde "cevher" isminin Allah'a verilmesine izin verilmediğinden bu haram olur. Ya da "Bu ismin Allah için kullanılmasının yasaklama (*nehy*) yoluyla haram olduğu" söylenebilir ki, yasaklama olmadığında [konuyu] araştırmak gerekir. Eğer bu hususta yanlış anlama ihtimali varsa bundan kaçınmalıdır. Çünkü yüce Allah'ın sıfatları hakkında yanlış [anlamaya] sebebiyet vermek haramdır. Hata ihtimali olmadığında, "cevher" isminin Allah'a verilmesinin haram olduğuna hükmedilemez. Bu durumda her iki taraf da ihtimal dâhilinde olur. Sonra yanlış anlama ihtimali, lügatlere ve lafzı kullanma alışkanlıklarına göre değişir. Nice lafızlar vardır ki, bazı toplumlarda yanlış anlaşılırken, bazılarında anlaşılmaz.

[39] Beşinci İddia

Âlemin yaratıcının cisim olmadığını iddia ediyoruz. Çünkü her cisim mekânda bulunan iki cevherden oluşur. Allah'ın cevher olması imkânsız olduğuna göre, O'nun cisim olması da imkânsızdır. Burada biz cisim ile bu mânâyı kastetmekteyiz. Bir kimse Allah'ı "cisim" olarak isimlendirir ve bu mânâyı kastetmez ise o, akıl bakımından değil, dil ya da şeriat bakımından sıkıntıya düşer.

[٣٦] أما حق اللغة فذلك إذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان، فيبحث عنه، فإن ادعى واضعه له، أن اسمه على الحقيقة، أي واضع اللغة وضعه له، فهو كذب على اللسان، وإن زعم أنه استعارة نظراً إلى المعنى الذي به شارك المستعار منه، فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه لحق اللغة وإن لم يصلح، قيل له أخطأت على اللغة. ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة. والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول.

[٣٧] وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه، فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء. إذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى فاسد وبين البحث عن جواز الأفعال. وفيه رأيان:

[٣٨] إما أن يقال: لا يطلق اسم في حق الله تعالى إلا بالاذن، وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم. وأما أن يقال: لا يحرم إلا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر، فإن كان يوهم خطأ فيجب الاحتراز عنه، لأن إيهام الخطأ في صفات الله تعالى حرام؛ وإن لم يوهم خطأ لم يحكم بتحريمه، فكلا الطريقين محتمل. ثم الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال؛ فرب لفظ يوهم عند قوم، ولا يوهم عند غيرهم.

[٣٩] الدعوى الخامسة

ندعي أن صانع العالم ليس بجسم، لأن كل جسم، فهو: متألف من جوهرين متحيزين، وإذا استحال أن يكون جوهراً، استحال أن يكون جسما، ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا، فإن سماه مسم جسما ولم يرد هذا المعنى، كانت المضايقة معه لحق اللغة أو لحق الشرع لا لحق العقل، فإن

Çünkü akıl, lafızların kullanılması, harflerin ve seslerin düzenlenmesi –ki ıstılahlar bu şekilde meydana gelmektedir– hakkında hüküm beyan etmez. Bunun gibi şayet Allah cisim olsaydı, özel bir miktar ile belirlenmiş olurdu. Bu durumda ondan daha küçük ya da ondan daha büyük miktarların bulunması da mümkün olurdu. Daha önce geçtiği üzere, mümkün olan bu iki şeyden biri, ancak bir belirleyici (*muhassıs*) ya da tercih edici (*müreccih*) sayesinde tercih edilebilir. Böylece O, bir belirleyiciye ihtiyaç duyar ve bu belirleyici de O'nun üzerinde tasarruf ederek O'nu özel bir miktarda belirlerdi. Bu durumda ise var eden değil var edilen, yaratan değil yaratılan olurdu.

[40] Altıncı İddia

Âlemin yaratıcısının araz olmadığını iddia ediyoruz. Çünkü biz araz ile varlığı bir başka zâta bağlı olanı kastediyoruz. Bu zât ya cisim ya da cevher olabilir. Cismin hâdis olması zorunlu olunca, şüphesiz varlığı ona bağlı olan araz da aynı şekilde hâdis olur. Çünkü arazların [kendi başlarına] yer değiştirmeleri (*intikâl*) geçersizdir.

[41] Daha önce, âlemin yaratıcısının kadîm olduğunu izah etmiştik. Bu durumda O'nun araz olması mümkün değildir. Eğer araz ile "yer kaplama özelliği bulunmayan bir şeyin sıfatı" kastediliyorsa, böyle bir arazın varlığını reddetmiyoruz. Burada biz, yüce Allah'ın sıfatlarını ispata çalışıyoruz. Evet, bu durumda tartışma yaratıcı ve fâil isimlerinin kullanımı ile bağlantılı olur. Şüphesiz bunun sıfatlarla nitelenen bir zât hakkında kullanılması, sıfatlar hakkında kullanılmasından daha doğrudur.

[42] Biz "Âlemin yaratıcısı bir sıfat değildir" dediğimizde bununla, yaratmanın sıfatlara değil, sıfatların kâim olduğu zâta nisbet edilmesini kastediyoruz. "Marangoz ne arazdır ne de sıfattır" dediğimizde, marangozluk mesleğinin sıfatlara değil, tüm bu sıfatlarla nitelenmesi gereken zâta nisbet edildiğini kastediyoruz ki, o (marangoz) bu işin yapan kişi olsun. Âlemin yaratıcısı hakkındaki söz de böyledir. Bu hususu tartışan kişi, O'nu araz olarak isimlendirdiğinde, bununla, cisimde bulunan bir hal ya da zâtla kâim olan bir sıfat dışında bir şeyi kastediyorsa, onu akıl bakımından değil, lügat ya da şeriat bakımından reddetmek gerekir.

العقل لا يحكم في اطلاق الألفاظ، ونظم الحروف والأصوات التي هي اصطلاحات، ولأنه لو كان جسما، لكان مقدرا بمقدار مخصوص يجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر، ولا يترجح أحد الجائزين على الآخر إلا بمخصص ومرجح كما سبق، فيفتقر إلى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص، فيكون مصنوعا لا صانعا ومخلوقا لا خالقا.

[٤٠] الدعوى السادسة

ندعي أن صانع العالم ليس بعرض، لأنا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتاً يكون به، وذلك الذات جسم أو جوهر، ومهما كان الجسم واجب الحدوث، كان الحال فيه أيضاً حادثاً لا محالة؛ إذ يبطل انتقال الأعراض.

[٤١] وقد بينا أن صانع العالم قديم، فلا يمكن أن يكون عرضاً وإن فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزاً، فنحن لا ننكر وجود هذا. فإنا نستدل على صفات الله تعالى، نعم، يرجع النزاع إلى إطلاق اسم الصانع والفاعل. فإن إطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات، أولى من إطلاقه على الصفات.

[٤٢] فإذا قلنا الصانع ليس بصفة، عنينا به أن الصنع مضاف إلى الذات التي تقوم بها الصفات، لا إلى الصفات. كما أنا إذا قلنا: النجار ليس بعرض ولا صفة، عنينا به أن صنعة النجارة غير مضافة إلى الصفات بل إلى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً. فكذا القول في صانع العالم؛ وإن أراد المنازع في تسميته بالعرض أمراً غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات، كان الحق في منعه للغة أو للشرع لا للعقل.

[43] Yedinci İddia

O'nun altı yönden herhangi birine tahsis olunmadığını iddia ediyoruz. Yön (*cihet*) ve tahsis olma (*ihtisâs*) lafızlarının anlamlarını bilen bir kimse, cevherler ve arazlar dışında kalan varlıklara yön nisbet etmenin mümkün olmadığını anlar. Zira mekân (*hayyiz*) anlaşılır bir şeydir ve cevhere has bir özelliktir. Ancak mekân, yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir başka şeye nisbet edildiğinde "yöne" dönüşür. Yönlerin sayısı ise altıdır: Üst, alt, arka, ön, sağ ve sol. Bir şeyin bizim üzerimizde olmasının anlamı, baş tarafında bulunan bir yerde bulunmasıdır. Bir şeyin bizim altımızda olmasının anlamı ise ayak tarafında bulunan bir yerde olmasıdır. Diğer yönler hakkında da durum böyledir. Bir yönde olduğu söylenen tüm varlıkların izafet ilavesi ile birlikte herhangi bir yerde olduğu söylenebilir.

[44] "Şey, bir yerdedir" sözümüz ise iki şekilde anlaşılabilir: Bunlardan ilki; o şeyin bu yere, kendisi gibi bir varlığın orada olmasına engel olacak biçimde tahsis olunmasıdır ki, bu cevherdir. Diğeri ise, bu şeyin cevhere yerleşik (*hâl*) bulunmasıdır. Bu şeyin cevhere uymak suretiyle bir yönde olduğu da söylenebilir. Arazın bir yönde bulunması ise cevherinki gibi değildir. Yön, öncelikli olarak cevherin, ona bağlı olarak da arazın bir özelliğidir. Bu iki şekil, belirli bir yöne tahsis olunan varlıklar hakkında düşünülebilmektedir.

[45] Hasım bunlardan birini kastettiğinde, O'nun cevher ya da araz olmasının geçersizliğini gösteren husus, bunun geçersizliğini de gösterir. Bunun dışındaki bir hususu kastettiğinde ise bu anlaşılır bir şey olmaz. Çünkü, bu lafzı bilinen anlamının dışında kullanmak, akıl bakımından değil, lügat ve şeriat bakımından doğrudur.

[46] Hasım çıkıp da "Ben O'nun bir yönde olması ile bunun dışında bir anlamı kastediyorum" der ise onu reddetmeyiz. Derim ki: Senin bu ifadeni reddetmemin sebebi, [bu ifadenin] O'nun hakkında ancak cevher ve araz hakkında düşünülebilen zâhirî bir kavramı düşündürtmesidir ki, bu, yüce Allah'a karşı yalan söylemektir. Fakat senin bu ifadeyi [kullanmaktaki] amacını reddetmiyorum. Çünkü anlamadığım bir şeyi nasıl reddederim. Muhtemeldir ki sen bu ifadeyle, O'nun bilgisini ve kudretini

[٤٣] الدعوى السابعة

ندعي أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست، ومن عرف معنى لفظ الجهة، ومعنى لفظ الاختصاص، فهم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض؛ إذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به، ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز. فالجهات ست: فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال. فمعنى كون الشيء فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس. ومعنى كونه تحتنا أنه في حيز يلي جانب الرجل. وكذا سائر الجهات. فكل ما قيل فيه أنه في جهة، فقد قيل أنه في حيز مع زيادة إضافة.

[٤٤] وقولنا: الشيء في حيز، يعقل بوجهين: أحدهما: أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو، وهذا هو الجوهر، والآخر أن يكون حالاً في الجوهر. فإنه قد يقال إنه بجهة، ولكن بطريق التبعية للجوهر، فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر؛ بل الجهة للجوهر أولا وللعرض بالتبعية، فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة.

[٤٥] فإن أراد الخصم أحدهما، دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهراً أو عرضا. وإن أراد أمرا غير هذا، فهو غير مفهوم فيكون الحق في إطلاق لفظه المنفك عن معنى غير مفهوم وللغة والشرع لا للعقل.

[٤٦] فإن قال الخصم: أنا أُريد بكونه بجهة معنى سوى هذا، فلم نُنكره فأقول: أما لفظك، فإنما ننكره من حيث أنه يوهم المفهوم الظاهر منه، وهو ما يعقل للجوهر والعرض. وذلك كذب على الله تعالى. وأما مرادك منه فلست أنكره فإن ما لا أفهمه كيف أنكره، وعساك تريد به علمه

kastediyorsun. Ben O'nun bilen (*âlim*) ve güç yetiren (*kâdir*) anlamında bir yönde olduğunu reddetmiyorum. Eğer sen, bu ifade ile lafzın vaz edildiği ve anlaşıldığı anlam dışındaki başka bir anlamı kastetme kapısını açarsan bu durumda kastedeceğin anlamların bir sınırı olmaz. Sen, sonradan olmaya (*hudûs*) delâlet eden bir mesele olarak anlayacağım biçimde gayeni açıklamadıkça, bunu reddetmem. Hâdis olmaya delâlet eden tüm [ifadelerin], O'nun zâtı hakkında [düşünülmesi] imkânsızdır. Aynı zamanda bu, O'nun hakkında yön ifadesini [kullanmanın] geçersizliğini de gösterir. Çünkü bu ifade, O'nun mümkün olmasına yol açar ve O'nu imkân yollarından biriyle belirleyen bir belirleyiciye (*muhassıs*) muhtaç bırakır ki, bu, iki açıdan imkânsızdır:

[47] Bunlardan ilki, O'na tahsis edilen bu yön, zâtı gereği tahsis edilmiş değildir. Çünkü yönü kabul eden şeye nisbetle bütün yönler birbirine eşittir. O'nun belirli bazı yönlere tahsis olunması, zâtı gereği zorunlu değildir, aksine bu mümkündür. Bu durumda O, belirli bir yönde olmasını belirleyen bir belirleyiciye muhtaç olur. Böylece O'nun bir yönde bulunması, zâtına ilave bir özellik olur. Mümkün olma ihtimali bulunan bir şeyin kadîm olması ise imkânsızdır. Aksine kadîm, tüm yönlerden zorunlu olan bir varlıktan ibarettir.

[48] Şayet "O, yönlerin en üstünü olan üst yönde bulunur" denirse, biz de deriz ki: Bu yön, O'nun âlemi bu yerde (*hayyiz*) yaratmasından dolayı, üst yön olmuştur. Âlemin yaratılmasından önce ne üst ne de alt yön vardı. Zira bu iki yön baş ve ayak [kelimelerinden] türemişlerdir. Bu dönemde herhangi bir canlı yoktu ki, onun başını gösteren yöne üst, bunun karşısına da alt denilsin.

[49] İkincisi, şayet Allah herhangi bir yönde bulunsaydı, şüphesiz âleme paralel (*muhâzî*) bulunurdu. Bu durumda O'na paralel bulunan tüm cisimler, ya O'ndan küçük ya büyük ya da O'na eşit olurdu

وقدرته. وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عالم، وقادر؛ فإنك إذا فتحت هذا الباب، وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له ويدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر، فلا أنكره ما لم تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث. فإن كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال، ويدل أيضاً على بطلان القول بالجهة، لأن ذلك يطرق الجواز إليه ويحوجه إلى مخصص يخصصه بأحد وجوه الجواز؛ وذلك محال من وجهين.

[٤٧] أحدهما: أن الجهة التي تختص به، لا تختص به لذاته، فإن سائر الجهات متساوية بالاضافة إلى المقابل للجهة، فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته، بل هوجائز، فيحتاج إلى مخصص يخصصه؛ ويكون الاختصاص فيه، معنى زائداً على ذاته، وما تطرق الجواز إليه، استحال قدمه، بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات.

[٤٨] فإن قيل اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات، قلنا: إنما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه، فقبل خلق العالم لم يكن فوق، ولا تحت أصلاً، إذ هما مشتقان من الرأس والرجل، ولم يكن إذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوقا، والمقابل له تحتا.

[٤٩] والوجه الثاني أنه لو كان بجهة، لكان محازياً لجسم العالم. وكل محاز، فإما أصغر منه، وإما أكبر، وإما مساويا، وكل ذلك يوجب

ve tüm bu durumlar, bir ölçü (*mikdâr*) ile belirlenmeyi gerektirirdi. Bu miktarın, akılda O'ndan daha küçük ya da büyük olduğunun varsayılması ise mümkündür. Bu durumda O, bu ölçüyü takdir eden (*mukaddir*) ve belirleyen (*muhassıs*) bir varlığa muhtaç olmaktadır.

[50] Eğer "Yönde bulunmak, bir ölçüyle belirlenmeyi (*takdîr*) gerektirseydi arazın da [bu şekilde] belirlenmiş olması gerekirdi" denirse, biz de deriz ki: Araz kendisi ile değil, cevhere bağlı olması nedeniyle bir yönde bulunur. Bu bakımdan onun cevhere bağlı olarak belirlenmesinde bir mahzur yoktur. Biz, on arazın ancak on cevherde bulunduğunu biliriz. On arazın yirmi cevherde bulunması ise düşünülemez. Arazın bir yönde olması, bağlılık yöntemi ile gerekli olduğu gibi arazların on olarak belirlenmesi de cevherlerin belirlenmesine bağlı olarak gereklidir.

[51] Şöyle denirse: Allah üst yönde değilse, şeriatın ve (insan) tabiatının bir gereği olarak, dualarda ellerin ve yüzlerin göğe çevrilmesinin sebebi nedir? Ayrıca Peygamberin (s.a.s.) özgürlüğüne kavuşturmak istediği ve mü'min olduğunu kesin olarak bilmek istediği bir câriyeye "Allah nerede?" diye sormasının anlamı nedir? Bu soru üzerine cariye göğü işaret etmiş, Peygamberimiz de onun mü'min olduğunu söylemiştir.[3]

[52] Birinci soruya cevap şudur: Şüphesiz bu söz, "Allah, evi olan Ka'be'de değilse, niçin onu haccediyor, ziyaret ediyor ve namazda ona yöneliyoruz? Allah yeryüzünde değilse, niçin secdede alınlarımızı yere koyarak boyun eğiyoruz?" diyen kişinin sözüne benzer. Bu ise bir hezeyandır. Bilakis bu kimseye şöyle demek gerekir: Şeriatın namazda kulların Ka'be'ye dönerek namaz kılmasındaki amacı, onların tek bir yöne dönerek [ibadet yapmalarını] sağlamaktır. Şüphesiz bu, farklı yönlere dönüp durmaya nisbetle, huşuya ve kalb huzuruna daha yakındır. Sonra, yönelmenin imkânı bakımından tüm yönler birbirine eşit olduğunda, yüce Allah özel bir yeri, orayı yücelterek (*ta'zim*) ve saygınlık kazandırarak (*teşrîf*) belirlemiş ve burayı kendine nisbet ederek şerefli kılmıştır. Böylece oraya dönenlere mükafat vermek amacıyla orayı şerefli kılmış, kalpleri oraya yöneltmiştir. Allah'ın evi namazın kıblesi olduğu gibi, gökyüzü de duanın kıblesidir. Namazda ibadet edilen, duada kendisine

3 Ebû Dâvud, "İman", 19.

التقدير بمقدار؛ وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه، أو أكبر فيحتاج إلى مقدر ومخصص.

[٥٠] فإن قيل: لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير، لكان العرض مقدراً. قلنا: العرض ليس في جهة بنفسه، بل بتبعيته للجوهر. فلا جرم هو أيضاً مقدر بالتبعية. فإنا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض إلا في عشرة جواهر، ولا يتصور أن يكون في عشرين، فتقدير الأعراض بالعشرة، لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر، كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية.

[٥١] فإن قيل: فإن لم يكن مخصوصاً بجهة فوق، فما بال الوجوه والأيدي ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً؟ وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد إعتاقها، وأراد أن يستيقن إيمانها؟ أين الله؟ فأشارت إلى السماء فقال إنها مؤمنة.

[٥٢] فالجواب عن الأول: أن هذا يضاهي قول القائل: إن لم يكن الله تعالى في الكعبة، وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة؟ وإن لم يكن في الأرض، فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟ وهذا هذيان.بل يقال: قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة؛ فإن ذلك، لا محالة، أقرب إلى الخشوع، وحضور القلب من التردد على الجهات. ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث إمكان الاستقبال، خصص الله تعالى بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم، وشرفها بالإضافة إلى نفسه، واستمال القلوب إليها بتشريفه ليثيب على استقبالها. فكذلك السماء قبلة الدعاء، كما أن البيت قبلة الصلاة، والمعبود بالصلاة، والمقصود بالدعاء منزه عن

yönelinen varlık, evde ve gökte bulunmaktan münezzehtir. Sonra, duada gökyüzüne işaret etmekte, buna benzer şeylere dikkat eden bir kimsenin değerini kavrayacağı ince bir sır vardır. Bu sır, kulun âhirette kurtulmasının ve başarıya ulaşmasının, özünde Allah'a karşı mütevazı olması ve Rabbini yüceltmeye inanmasıyla gerçekleşmesidir.

[53] Tevazu ve yüceltme kalbin fiillerindendir, bunların aleti ise akıldır. Organlar ise kalbi temizlemek ve arındırmak için kullanılır. Kalp, organların faydalı işlere devam etmesinden etkilenen bir yapıda yaratılmıştır. Organlar da kalbin inandığı şeylerden etkilenir. İnsanın, değerini bilmek suretiyle aklı ve kalbiyle kendi özünde mütevazı olmasından kastedilen şey, yüce Allah'ın yüceliği ve üstünlüğü karşısında, varlıktaki mertebesinin düşüklüğünü bilmesidir. Onun mütevazı olmasını gerektiren bu düşüklüğünü gösteren delillerin en önemlisi, topraktan yaratılmasıdır. Bu nedenle insan, uzuvlarının en değerlisi olan yüzünü, nesnelerin en zelili olan toprağa koymakla yükümlü tutulmuştur. Böylece kalbi, alnını yere koyma davranışı sayesinde tevazuyu hisseder. Bu sayede beden, hakir ve değersiz olan toprağı kucaklayarak, mümkün olan şekilde, cisminde, şahsında ve suretinde mütevazı olur. Akıl da, yaratıldığı şeye bakarak, seviyesini, mertebesinin düşüklüğünü ve konumunun değersizliğini bilir ve uygun olan şekilde Rabbine karşı mütevazı olur.

[54] Bunun gibi, Allah'ı yüceltmek, kalbin vazifesidir ve onun kurtuluşu bundadır. Diğer organların da yapabildikleri ölçüde bu işte ona iştirak etmeleri gerekir. Kalbin Allah'ı yüceltmesi, bilgi ve inanç yoluyla, O'nun mertebesinin yüceliğine işaret etmesidir. Organların yüceltmesi ise, yönlerin en yücesi ve itikadların en üstünü olan üst yöne işaret etmekle olur. Bir organın [bir şeyi] yüceltmesinin amacı, onun bu yönlerde kullanılmasıdır; öyle ki, insanlar arasındaki konuşmalarda alışkanlık haline gelen şey, insanın bir başkasının mertebesinin yüceliğini

الحلول في البيت، والسماء. ثم في الاشارة بالدعاء إلى السماء، سر لطيف يعز من يتنبه لأمثاله. وهو أن نجاة العبد وفوزه في الآخرة بأن يتواضع لله في نفسه ويعتقد التعظيم لربه.

[٥٣] والتواضع والتعظيم عمل القلب، وآلته العقل. والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته، فإن القلب خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على أعمال الجوارح، كما خلقت الجوارح متأثرة بمعتقدات القلوب. ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بأن يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلوه، وكان من أعظم الأدلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه مخلوق من تراب: كلف أن يضع على التراب، الذي هو أذل الأشياء، وجهه الذي هو أعز الأعضاء، ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الأرض؛ فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه، وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس. ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به، وهو معرفة الضعة، سقوط الرتبة، وخسة المنزلة عند الالتفات[٤] إلى ما خلق منه.

[٥٤] فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته. وذلك أيضاً ينبغي أن يشترك فيه الجوارح بالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد، وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات. فإن غاية تعظيم الجارحة، استعمالها في الجهات حتى أن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبة غيره،

---

[٤] التفاق

ve manevî derecesinin (*velâyet*) büyüklüğünü açıklarken "Onun yeri, göğün yedinci katındadır" demesidir. Burada o, mertebenin üstünlüğüne dikkati çekerken, mekânın yüceliğine benzeterek bunu yapmaktadır. İnsan, konumunu yüceltmek istediği bir kişiyi yüceltirken, başıyla göğe işaret ederek onun yerinin gökte, yani yukarıda olduğunu söyler. Burada gökyüzü, yüceliğe [işaret etmekten] ibarettir.

[55] Şeriatın insanların kalplerini ve organlarını, Allah'ı yüceltmeye sevk ederek nasıl lütufta bulunduğuna bir bak! [Buna karşılık] ileri görüşlülüğü (*basîret*) azalan bir kimse, organların ve cisimlerin dış görünüşlerine yönelerek, kalbin sırlarını ve O'nu yüceltmek için yön belirlemeye ihtiyaç olmadığını bilmeyerek, organların işaret ettiği bu yönü asıl zanneder. Bu kimselerin, buradaki birinci ilkenin (*mazınne*) Allah'ı kalp ile yüceltmek olduğunu, O'nu yüceltmenin ise mekânın yüceliğine değil, mertebenin yüksekliğine inanmakla olduğunu, organların ise bu konuda mümkün olduğu kadar yüceltme hususunda kalbe uyum sağlayan tâbiiler ve hizmetçiler olduğunu, organların ancak yönlere işaret edebildiklerini ve yüceltme niyetiyle yüzlerin gökyüzüne yükseltilmesindeki sırrın da bu olduğunu bilmeyerek nasıl câhil olduklarına bir bak! Buna dua sırasında yapılan başka bir şey daha ilave edilebilir: Dua, Allah'ın nimetlerinden birini istemekten başka bir şey değildir. O'nun nimetinin hazineleri gökler, rızıklarının bekçileri ise göklerde bulunan meleklerdir. Bunlar rızıkları dağıtmakla yükümlü varlıklardır. Yüce Allah, bu hususta şöyle demiştir: "Rızkınız ve size vaad edilenler göktedir." [ez-Zâriyât 51/22] İnsan tabiatı, elde edilmek istenilen bu rızkın bulunduğu mahzene doğru yüzünü dönmeye meyillidir. Krallardan rızık bekleyenler, mahzenin kapısında rızık dağıtıldığı haberini aldıklarında, kralın orada bulunduğuna inanmasalar da, yüzlerini ve kaplerini buraya doğru dönerler. İşte din adamlarının yüzlerini göğe çevirmelerinin doğal ve dinî sebebi de budur. Halk tabakasına (*avam*) gelince, onlar ibadet ettikleri varlığın gökte olduğuna inanırlar. Onların göğe işaret etmelerinin nedenlerinden biri de budur. Rab edinilen varlıkların da Rabbi olan Allah, sapkınların inandıklarından üstündür, yücedir.

وعظم ولايته فيقول: أمره في السماء السابعة؛ وهو إنما ينبه على علو الرتبة، ولكن يستعير له علو المكان، وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره، أي أمره في السماء، أي في العلو، وتكون السماء عبارة عن العلو.

[٥٥] فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقها إلى تعظيم الله تعالى؛ وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات، وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن المظنة الأولى للتعظيم بالقلب لله، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة، لا باعتقاد علو المكان، وأن الجوارح في ذلك خدم وأتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات، فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم، ويضاف إليه عند الدعاء أمر آخر، وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى، وخزائن نعمه السموات، وخزان أرزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات، وهم الموكلون بالأرزاق، وقد قال الله تعالى: ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب. فطلاب الأرزاق من الملوك، إذا أخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة، وإن لم يعتقدوا أن الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعاً وشرعاً. فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء، فيكون ذلك أحد أسباب إشاراتهم، تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علواً كبير.

[56] Hz. Peygamberin (s.a.s.) göğe işaret ettiği zaman, câriyenin imanına hükmetmesi konusuna gelince, bu sayede bir mesele daha açıklığa kavuşur. Şöyle ki, dilsiz bir kimsenin bir mertebenin yüceliğini anlatması için, yukarı yöne doğru işaret etmesi dışında bir çaresi yoktur. Bahsi geçen bu cariyenin de dilsiz olduğu rivayet edilmiştir. Onun putperestlerden ve ilâhların puthanede olduğuna inananlardan olduğu sanılıyordu. Bu nedenle inancı sorgulandığında, göğe işaret ederek ibadet ettiği varlığın zannedildiği gibi puthanede olmadığını anlatmak istemiştir.

[57] Şöyle denirse: "[Allah hakkında] yönü yok saymak bizi imkânsız bir duruma götürür ki, bu da altı yönün tümünden yoksun olan bir varlığı kabul etmektir. Bu durumda O, âlemin ne içinde ne de dışında olur, ne ona bitişik ne de ondan ayrı bulunur ki, bu imkânsızdır." Deriz ki: Her varlığın bitişmeyi kabul etmesi, kabul edilen bir husustur. Onun ne bitişik ne de ayrı olmaması ise imkânsızdır. Belirli bir yönde bulunan varlıkların, altı yönün tamamından yoksun olması da imkânsızdır. Bitişmeyi ve yönde bulunmayı kabul etmeyen bir varlığa gelince, onun her iki zıt taraftan yoksun olması imkânsız değildir. Bu, şu kimsenin sözüne benzer: "Âciz, kâdir, âlim ve câhil olmayan bir varlığın bulunması imkânsızdır. Çünkü bir şey, birbirine zıt olan şeylerin birinden yoksun olmaz." Bu kimseye şöyle denir: "Şayet bu şey, birbirine zıt özelliklerden ikisini de kabul ediyorsa, bunlardan yoksun olması imkânsızdır; eğer bunları kabul etmiyorsa, onlardan yoksun olması da imkânsız olmaz."

[58] Bunlardan birini kabul etmeyen cansız cisimlere (*cemâd*) gelince, o, bunların şartı olan hayat sıfatına sahip değildir. Bu nedenle de onun bu iki özellikten yoksun olması imkânsız değildir. Böylece, bitişme (*ittisâl*) ve yönlere tahsis olunmanın şartı, bir yerde bulunmak (*tehayyüz*) ve mekânda bulunan bir şey (*mütehayyiz*) ile kâim olmaktır. Cansız cisimler bu şartları kaybettiklerinde, kendi zıtlarından yoksun olmaları da mümkün hale gelir. O halde burada araştırma, bir yerde ve bir yerde bulunan varlıkta olmayan, aksine bitişme ve ayrılma şartlarını kaybeden bir varlığın imkânsız olup olmadığı ile ilgilidir?

[٥٦] وأما حكمه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء، فقد انكشف به أيضاً. إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس إلى تفهيم علو الرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو، فقد كانت خرساء كما حكي، وقد كان يظن بها أنها من عبدة الأوثان، وممن يعتقد آلهها في بيت الأصنام، فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقده أولئك.

[٥٧] فإن قيل: فنفي الجهة يؤدي إلى المحال، وهو إثبات موجود تخلو عنه الجهات الست، ويكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به، ولا منفصلاً عنه، وذلك محال. قلنا: مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً، محال. وإن كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه، محال، فأما موجود لا يقبل الاتصال، ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض، غير محال. وهو كقول القائل: يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالما ولا جاهلا. فإن أحد المتضادين لا يخلو الشيء عنه، فيقال له إن كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما، وإن كان غير قابل لهما، لا يستحيل خلوه عنهما.

[٥٨] أما الجماد الذي لا يقبل واحداً منهما لأنه فقد شرطهما وهو الحياة، فخلوه عنهما ليس بمحال. فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات، التحيز والقيام المتحيز. فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضادته فيرجع النظر إذن إلى أن موجوداً ليس بمتحيز، ولا هو في متحيز، بل هو فاقد شرط الاتصال والانفصال، هل هو محال أم لا؟

[59] Hasım böyle bir varlığın imkânsız olduğunu iddia ederse, ona karşı şu delili öne süreriz: Yer kaplayan her varlığın hâdis olduğu ve her hâdisin de hâdis olmayan bir faile muhtaç bulunduğu ortaya çıktığına göre, bu iki asıldan, yer kaplamayan bir varlığın bulunmasının zorunlu olarak çıkması gerekir. Biz bu iki aslı daha önce de ispat etmiştik. Bu nedenle, bu iki aslı kabul etmekle birlikte, bunlara bağlı olan iddiayı inkâr etmek mümkün değildir.

[60] Şayet hasım "Sizin bu delilinizin ispat etmeye çalıştığı buna benzer varlıklar anlaşılır değildir" derse, ona şöyle denir: O halde senin "Anlaşılır değildir" ifadesiyle kastettiğin şey nedir? Şayet bu ifadeyle O'nun, tahayyülün, tasavvurun ve vehmin sınırları içine girmeyen bir şey olduğunu kastediyorsan doğru söylüyorsun. Çünkü ancak rengi ve miktarı olan bir cisim vehme, tahayyüle ve tasavvura sığabilir. Hayal, rengi ve miktarı olmayan bir şeyin varlığını düşünemez. Çünkü hayal, gözle görülen şeylere alışmıştır ve ancak buna uygun olan şeyleri düşünebilir, buna uygun olmayanları ise düşünmeye güç yetiremez.

[61] Şayet hasım ["Anlaşılır değildir"] ifadesiyle böyle bir varlığın makul olmadığını, yani aklî bir delil ile bilinemeyeceğini kastederse, bu da imkânsızdır. Çünkü biz, onun var olduğuna dair daha önce delil ortaya koymuştuk. Çünkü "ma'kul"ün "karşı çıkılması mümkün olmayan bir delil gereğince, aklın kabul etmek zorunda kaldığı şey" dışında bir anlamı yoktur. Bu (anlam) ise gerçekleşmiş bulunmaktadır.

[62] Şayet hasım "Hayalde varlığı düşünülemeyen bir şeyin, [dış dünyada] varlığı da yoktur. Bu nedenle hayalin zâtı itibarıyla varlığının olmadığına hükmederiz" derse, biz de şöyle deriz: Hayalin kendisi, hayale dâhil değildir. Görme de hayale dâhil değildir. İlim, kudret, ses, koku ve hareket de böyledir. Şayet vehim, sesin zâtını kavramakla yükümlü kılınsaydı, sese hemen bir renk ve miktar tayin eder ve sesi böylece tasavvur ederdi.

[٥٩] فإن زعم الخصم أن ذلك محال وجوده، فقد دللنا عليه، بأنه مهما بان، أن كل متحيز حادث وأن كل حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث، فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز. أما الأصلان فقد أثبتناهما: وأما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين.

[٦٠] فإن قال الخصم: إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم. فيقال له: ما الذي أردت بقولك: ((غير مفهوم)) فإن أردت به أنه غير متخيل، ولا متصور، ولا داخل في الوهم، فقد صدقت. فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال. فإن الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق ما رآه، ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه.

[٦١] وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول، أي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال إذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته. وقد تحقق هذا.

[٦٢] فإن قال الخصم فما لا يتصور في الخيال، لا وجود له، فلنحكم بأن الخيال لا وجود له في نفسه. قلنا: فإن الخيال نفسه لا يدخل في الخيال، والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة، وكذلك الصوت، والرائحة، والحركة. ولو كلف الوهم أن يتحقق ذات الصوت لقدر له لوناً ومقداراً، وتصوره كذلك.

[63] Nefsin; utanma, korkma, sevme, kızma, sevinme, üzülme ve şaşırma gibi hallerinin tümünün durumu da böyledir. Bu halleri zorunlu olarak kendinde idrâk eden ve bunların zâtını kavramak için hayalini işleten kişi, hata etme ihtimali ile birlikte bunu yapabildiğini anlar ve böylece hayalinde olmayan bir varlığın var olmasını reddeder. İşte, bu meseledeki kapalılığı giderme yolu budur.

[64] Burada, meseleyi özet olarak anlatmanın sınırlarını aşmış bulunmaktayız. Ancak bu alanda özet olarak anlatılan itikadî konuların uzun uzadıya açıklamaları ihtiva ettiğini ve zor meselelerin dar geçitlerini kolayca aşarken, önemli olan konuların dışına çıkarak bazı ilaveler yapmak gerektiğini düşünüyorum. Bu nedenle uzun anlatımı, açıkça anlaşılan yerden kapalı olanlara doğru kaydırmayı daha önemli ve öncelikli gördüm.

[65] Sekizinci İddia

Yüce Allah'ın arşın üstüne kurulmakla (*istivâ*) nitelenmekten münezzeh olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü, cisim üzerine yerleşen ve oraya kurulan her varlık, zorunlu olarak belirli bir ölçü ile belirlenmiştir. Bu durumda, bu varlık [üzerine yerleştiği ve kurulduğu] bu cisimden ya küçüktür ya büyüktür ya da ona eşittir. Bunların hepsi bir ölçü ile belirlenmeyi (*takdîr*) gerektirir. Şayet O'nun cismin bulunduğu bu mekâna (*arş*) temas etmesi üst yönden mümkün olursa, diğer yönlerden temas etmesi de mümkün olur ki, bu durumda O, bu yönler tarafından kuşatılmış olur. Halbuki hasım zorunlu olarak kendi öğretisine (*mezheb*) bağlı kaldığından, buna hiçbir şekilde inanmamaktadır. Özetle belirtmek gerekirse; "bir cisme ancak başka bir cisim yerleşir (*istikrar*) ve ancak bir araz onda yer tutabilir". Yüce Allah'ın cisim ya da araz olmaktan münezzeh olduğu açığa çıktığından, bu iddianın [içerdiği] meseleleri tek tek kesin delil ile [açıklamaya] gerek yoktur.

[66] Şayet denirse ki, "Yüce Allah'ın 'Rahman arşa istivâ etti' [Taha 20/5] ve Hz. Peygamberin (a.s.) 'Allah her gece dünya semasına iner'[4] sözlerinin anlamı nedir?"

4 Müslim, "Salâtü'l-müsâfirîn", 24.

[٦٣] وهكذا جميع أحوال النفس، من الخجل والوجل والعشق والغضب والفرح والحزن والعجب. فمن يدرك بالضرورة هذه الأحوال من نفسه ويسوم خياله أن يتحقق ذات هذه الأحوال، فيجده يقصر عنه إلا بتقدير خطأ، ثم ينكر مع ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله. فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة.

[٦٤] وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن أراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهمات مع التساهل في مضايق الإشكالات. فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح، إلى مواقع الغموض، أهم وأولى.

[٦٥] الدعوى الثامنة

ندعي أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش. فإن كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة؛ فإنه أما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا. وكل ذلك لا يخلو عن التقدير. ولأنه لو جاز أن يماسه جسم العرش من هذه الجهة العليا، لجاز أن يماسه من سائر الجهات، فيصير محاطاً به. والخصم لا يعتقد ذلك بحال، وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة فلا يستقر على الجسم إلا جسم ولا يحل فيه إلا عرض. وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يحتاج إلى أفراد هذه الدعوى بإقامة البرهان.

[٦٦] فإن قيل فما معنى قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وما معنى قوله عليه السلام: «ينزل الله كل ليلة إلى السماء الدنيا»

Deriz ki: Bu konuda zâhirî anlamlar üzerinde oldukça uzun tartışmalar yapılmıştır. Ancak, biz burada bu iki zâhirî anlamın anlaşılması hususunda bir yöntem zikrederek diğerlerine de doğru yolu göstermiş olacağız. O da şudur: Biz insanların halk tabakası (*avam*) ve âlimler olarak iki gruba ayrıldığını söyleriz. Halk tabakasının bu türden te'villere kalkışmasının uygun olmadığını düşünüyoruz; hatta benzetmeyi (*teşbîh*) gerekli kılan ve [O'nun hakkında] sonradan olmaya (*hudûs*) delâlet eden her şey, onların akidelerinden sökülüp atılmalıdır. Böylece onlar, Allah'ın benzeri olmayan, işiten ve gören bir varlık olduğunu gerçek mânâda kavrarlar. Bu âyetlerin anlamlarını sorduklarında ise bu sorulardan menedilmeli ve onlara "Bu sizin meseleniz değildir, bu konulardan uzak durunuz. Çünkü her ilim dalının o hususta uzman olan kişileri vardır" denilmelidir.

[67] Bu kişilere, seleften, kendisine "istivâ" hakkında soru sorulan kimsenin verdiği cevabı vermek de mümkündür. O şöyle demişti: "İstivânın ne olduğu bilinmekte, bunun nasıl gerçekleştiği (*keyfiyet*) ise bilinmemektedir. Bu konu hakkında soru sormak bid'attır, buna inanmak ise zorunludur."[5] Bunun nedeni, halkın aklının, bu türden akıl ile bilinen (*ma'kûlât*) konuları anlayacak kapasitede olmamasıdır. Onlar, Arapların benzetme yoluyla anlattıkları husularda (*istiâre*) var olan geniş anlamları kavrayacak dil kapasitesine de sahip değillerdir. Âlimlere gelince, onların bu konuları araştırmaya ve öğrenmeye çalışmaları uygundur. Bunun farz-ı ayn olduğunu ise söylemiyorum. Çünkü [dinde] bu konuda bir yükümlülük (*teklîf*) olduğu belirtilmemiştir. İnsanların yükümlü olduğu husus, Allah'ı bir başkasına benzeten özelliklerden tenzih etmektir. Şeriat, herkesi (*a'yân*) Kur'ân'ın bütün anlamlarını kavramakla yükümlü tutmamıştır. Bununla birlikte, bunların, surelerin başındaki harfler gibi müteşabihâttan olduklarını iddia edenlerin sözünü de kabul etmiyoruz. Çünkü surelerin başlarında bulunan bu harfler, anlamlara delâlet etmeleri için, Arapların önceki terminolojisi (*ıstılah*) dikkate alınarak konulmuş değildir. Terim haline gelmeyen kelime ve harflerle konuşan bir kimse, bunlarla neyi kastettiğini bildirinceye kadar, bu kelime ve harflerin anlamları anlaşılamaz. Bunu anlattığında ise, bu harfler onun tarafından icat edilmiş bir dil haline gelir.

[68] Hz. Peygamberin (a.s.) "Yüce Allah dünya semâsına iner" sözü ise bir meseleyi anlatmak (*tefhîm*) için zikredilen ve ne olduğu bilinen bir ifadedir. Bu sözün kullanıldığı ya da benzetme yoluyla ifade ettiği anlamın zihinlerde hemen oluştuğu bilinmektedir. O halde bu sözün müteşâbih olduğu nasıl söylenir? Aksine bu söz, câhil bir kimsenin zihninde yanlış bir anlamı çağrıştırırken, âlime ise doğru bir anlam ifade etmektedir.

5 Bu söz, Mâliki mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis Mâlik b. Enes'e nisbet edilmektedir.

قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل، ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد إلى ما عداهما، وهو أنا نقول: الناس في هذا فريقان: عوام وعلماء. والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات، بل ينزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه، ويدل على الحدوث، ويحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير. وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل لهم: ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال.

[٦٧] ويجاب بما أجاب به بعض السلف حيث سئل عن الاستواء، فقال: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة، والايمان به واجب. وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات، ولا إحاطتهم باللغة تتسع لفهم توسعات العرب في الاستعارات. وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه، ولست أقول أن ذلك فرض عين، إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره. فأما معاني القرآن، فلم يكلف الشرع الأعيان فهم جميعها. ولكن لسنا نرتضي قول من يقول، أن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور. فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني. ومن نطق بحروف أو بكلمات لم يصطلح عليها؛ فواجب أن يكون معناه مجهولاً إلا أن يعرف ما أراد به. فإذا ذكره، صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته.

[٦٨] وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا» فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم وعلم أنه يسبق إلى الإفهام منه المعنى الذي وضع له أو المعنى الذي يستعار. فكيف يقال إنه متشابه بل هو مخيل معنى خطأ عند الجاهل، ومفهم معنى صحيحاً عند العالم. وهو

Bu, yüce Allah'ın "Her nerede olursanız, O sizinle beraberdir" [el-Hadid 57/4] sözüne benzer. Bu söz câhil bir kimsede, Allah'ın arş üzerinde bulunmasıyla çelişen bir birliktelik halini düşündürürken; âlim, O'nun ihâta etmek ve bilmek suretiyle tüm insanlarla beraber olduğunu anlar. Hz. Peygamberin (a.s.) şu sözü de buna benzer: "Mü'minin kalbi, Rahmân'ın iki parmağı arasındadır."[6] Bu söz câhile; [Allah'ın] et, kemik ve sinirlerden oluşan, tırnakları ve parmak uçlarını içine alan ve avuç içinden ortaya çıkan iki uzvunun (parmağının) var olduğunu düşündürürken; âlim için bu söz, kullanıldığı anlam dışında, benzetme yoluyla ifade edilen (*müsteâr*) bir anlama delâlet eder. Sanki O "parmak" [kelimesi] ile kendi kudretini isimlendirmiştir. Çünkü parmağın özü (*rûh*) ve gerçek mânâsı (*hakikat*), dilediği gibi çevirebilme kudretine sahip olmasıdır. Yüce Allah'ın "O sizinle beraberdir" sözündeki beraberlik (*maiyyet*) ifadesi de bu tür bir anlama delâlet eder. Buradaki beraberlik ifadesi ile kastedilen anlam, [O'nun her şeyi] bilmesi ve kuşatmasıdır.

[69] Arapların yaygın olan alışkanlıklarından (*âdet*) biri de, sebepliyi (*müsebbeb*) sebeb ile anlatmaları ve [bir şeyin] sebebini, benzetilen şeye (*müsteâr minh*) benzeterek ifade etmeleridir. Bir kudsî hadiste geçen yüce Allah'ın şu sözü böyledir: "Her kim bana bir karış yaklaşırsa, ben de ona bir arşın boyu yaklaşırım. Bana yürüyerek gelene, ben koşarak giderim."[7] Câhil bir insana göre koşmak (*hervele*) ayakları hareket ettirmeye ve hızlı yürümeye işaret eder. Gelmek (*ityân*) ise [insanlar arasındaki] mesafenin yakınlaştığını gösterir. Aklını kullanan kimseye göre, insanlar arasındaki mesafenin kapanmasından kastedilen mânâ, cömertlik ile ikramda bulunmanın bir araya gelmesine delâlet eder. Bu durumda (yukarıdaki) sözün gerçek anlamı şudur: "Bana karşı vazifelerini (*tâat*) yerine getirmelerinden dolayı, kullarıma rahmetimi ve nimetlerimi bol bol veririm." Rivayet edildiği üzere, Yüce Allah bir [kudsî] hadiste şöyle buyurur: "İyilerin (*ebrâr*) bana kavuşma özlemleri arttı, benim onlara kavuşma özlemim ise daha güçlüdür."[8] Allah, özlem (*şevk*) lafzının kullanımından anlaşılan mânâdan yücedir. Çünkü o (şevk), bir tür acı çekmedir ve dinlenmeye ihtiyaç duymadır ki bu eksikliğin ta kendisidir. Oysa ki özlemek, özlem duyulan şeyi kabulün, ona yönelmenin ve onun eliyle bol bol nimetlenmenin bir vesiledir. Öfkenin ve rızanın sonuçları olan ve genelde bunların sebeplerini de oluşturan mükafat ve ceza istemek, öfke ve rıza ile ifade edildiği gibi sebeplinin zâtı da şevk ile ifade edilir. "Hacerü'l-Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir"[9] sözü de böyledir.

6 Tirmizî, "Kader", 7; İbn Mâce, "Dua", 2.
7 Buhari, "Tevhid", 50; Müslim, "Zikir", 1.
8 Irâkî bu hadisin kaynağını bulamadığını, ancak Deylemî'ni *el-Firdevs*'inde Ebû Derdâ'dan böyle bir nakil bulunduğunu belirtir; bkz. *İhya*, III. cild, Kitâbü Acâibi'l-kalb.
9 Aclûni, *Keşfü'l-hafâ*, I, 348.

كقوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ فإنه يخيل عند الجاهل، اجتماعاً مناقصاً لكونه على العرش؛ وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالاحاطة والعلم، وكقوله صلى الله عليه وسلم: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم، والعظم، والعصب مشتملين على الأنامل، والأظفار نابتين من الكف؛ وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له. وهو ما كان الأصبع له. وكأنه سمى الاصبع قدرته لأن روح الأصبع وحقيقتها، هو القدرة على التقليب كيف يشاء، كما دلت المعية في قوله تعالى ﴿وهو معكم﴾ على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة.

[٦٩] ولكن من شائع عادة العرب العبارة بالسبب عن المسبب، واستعارة السبب للمستعار منه. وكقوله تعالى: «من تقرّب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن أتاني يمشي أتيته بهرولة» فإن الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الأقدام وشدة العدو، وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة. وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس، وهو قرب الكرامة والإنعام، وإن معناه أن رحمتي ونعمتي أشد انصباباً إلى عبادي من طاعتهم إلي؛ وهو كما قال تعالى فيما يروي في الخبر: «لقد طال شوق الأبرار إلى لقائي، وأنا إلى لقائهم لأشد شوقا». تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع. فإنه نوع ألم وحاجة إلى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق إليه، والإقبال عليه، وإفاضة النعمة لديه، فعبر به عين المسبب، وكما عبر بالغضب والرضى عن إرادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى، وهما سببا في العادة وكذلك لما قال: «الحجر الأسود يمين الله في أرضه» يظن

Câhil bir kimse, buradaki sağ el ifadesi ile et, kan ve kemikten oluşan, beş parmağa ayrılan ve sol elin mukabilinde bulunan sağ elin kastedildiğini zanneder. Sonra bu kimse basîretini açtığında, O'nun arş üzerinde olduğunu ve bu nedenle de sağ elinin Ka'be'de bulunamayacağını, bunun gibi O'nun [sağ elinin] Hacerü'l-Esved olamayacağını anlar. Böylece en alt düzeyde bir kavrayışla, bu ifadenin selamlaşma (*musafaha*) için benzetme yapıldığını algılar. Çünkü kralların sağ taraflarının öpülmesi emrolunduğu gibi, Allah da bu taşın ziyaret edilmesini ve öpülmesini emretmiştir. İşte [sağ el] lafzı bu anlam için benzetme yapılmıştır. Dil konusunda aklı tam ve keskin görüşlü olan kimse, bu gibi meseleleri büyütmez ve bunların anlamlarını açıkça kavrar.

[70] Şimdi "istivâ" ve "nüzûl" kelimelerinin anlamlarına tekrar dönelim. İstivâ [ifadesi], şüphesiz arşın O'na nisbet edilmesini ifade etmektedir. Arşın O'na nisbet edilmesi için; bilinen, irade edilen ve güç yetirilen bir şey, arazın bulunduğu yere (*mahal*) benzeyen bir yer ya da cismin bulunduğu mekâna benzeyen bir mekânın olması gerekir. Ancak bu nisbetlerden bazıları aklen imkânsızdır, bazıları da lafız olarak benzetme (*istiâre*) yapmaya uygun değildir. Bu nisbetlerin tamamı, aklın imkânsız görmeyeceği ve lafzın ayrı kalamayacağı nisbetler olduğunda ve bunlar dışında bir nisbet bulunmadığında, [istivâ ile] kastedilenin bu [nisbet] olduğu bilinmelidir. Arşın, cevher ve arazda olduğu gibi mekân ya da mahal olmasına gelince, lafız bu (mânâya) uygundur ancak daha önce de belirtildiği gibi akıl bunu imkânsız görür.

[71] Arşın bilinen ve irade edilen bir şey olmasına gelince, akıl imkânsız görmese de lafız buna uygun değildir. Onun güç yetirilir olması, kudret elinde meydana gelmesi, yaratılmışların en büyüğü olmakla birlikte O'na boyun eğmesi, övülmesi ve büyüklükte altında olan diğer varlıklara hatırlatılması için ele geçirilmeye elverişli olması gibi hususlara gelince, bunlar da aklın imkânsız görmediği hususlardır ve lafız bu (mânâlara) uygundur. Burada [istivâ ile] kesin olarak kastedilen mânânın bu olması yanlıştır. Lafzın uygunluğu, Arap dilinden haberi olan kimse için ortadadır. Buna benzer [güçlükler], Arap dilini sonradan araştıran, onu yeni öğrenen ve bu dile Arapların Türk diline yönelerek onda sadece ilk konuları öğrenmelerinde olduğu gibi yönelenlerin anlayışından kaynaklanır.

الجاهل أنه أراد به اليمين المقابل للشمال الذي هي عضو مركب من لحم، ودم ،وعظم منقسم بخمسة أصابع، ثم إنه إن فتح بصيرتهر علم أنه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة، ثم لا يكون حجراً أسود، فيدرك بأدنى مسكة أنه استعير للمصافحة، فإنه أمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل ايمان الملوك، فاستعير اللفظ لذلك. والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور، بل يفهم معانيها على البديهة.

[٧٠] فلنرجع إلى معنى الاستواء والنزول، أما الاستواء: فهو نسبة العرش إليه لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلاً مثل محل العرض أو مكاناً مثل مستقر الجسم؛ ولكن بعض هذه النسب تستحيل عقلاً وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة له. فإن كان في جملة هذه النسب مع أنه لا نسبة سواها نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ، فليعلم أنها المراد إما كونه مكاناً أو محلاً كما كان للجوهر والعرض.فاللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق.

[٧١] وأما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا يصلح له. وإما كونه مقدورا عليه وواقعا في قبضة القدرة ومسخراً له مع كونه أعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لأن يتمدح به وينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم. فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ. فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً. أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب. وإنما ينبو عن مثل هذا إفهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين إليها من بعد، الملتفتين إليها التفات العرب إلى لسان الترك حيث

Dil açısından en doğru ifade; "Hükümdar (*emir*) ülkesine yerleşti" demektir. Nitekim şair şöyle demiştir:

Bişr, kılıç kullanmadan ve kan akıtmadan Irak'a yerleşti.

Bu nedenle, selef (âlimlerinden) bazıları "Allah arşa istivâ etti" [Taha 20/5] âyetinin anlamını "Sonra duman halinde olan göğe istivâ etti" [el-Fussilet 41/11)] âyetindeki gibi anlamışlardır.

[72] Hz. Muhammed'in (s.a.s.) "Yüce Allah dünya semâsına iner" sözüne gelince, buradaki [inme sözünü] iki şekilde te'vil etmek mümkündür: Bunlardan ilki, nüzûl fiilini mecâz olarak O'na nisbet etmektir. Çünkü bu fiil Allah'ın "Şehre sor..." [Yusuf 12/82] âyetinde ifade ettiği gibi, meleklerden birine nisbet edilmektedir. Bu âyette gerçekte kendisine soru sorulan kişi şehir halkıdır. Aynı şekilde bu [ifade] insanların dillerinde dolaşan ifadelerden olup bununla bir şeye tâbi olanın [çeşitli] hallerinin tâbi olduğu şeye nisbet edilmesini kastediyorum. "Kral şehrin kapısına indi" denilir ve bununla kralın ordusu kastedilir. Çünkü kralın şehrin kapısına indiğini haber veren kişiye "Onun ziyaretine çıktın mı?" diye sorulabilir. Bu durumda o "Hayır, çünkü o ava çıktı ve henüz inmedi" diye cevap verir. Bu kişiye "Niçin [biraz önce] kral indi dedin, şimdi ise onun henüz inmediğini söylüyorsun" denemez. Burada "kralın inmesi"nin anlamı ordusunun [şehre] inmesidir ki, bu apaçık bellidir.

[73] İkincisi, şüphesiz "yükselme" (*irtifâ*) lafzı büyüklenmek (*tekebbür*) için kullanıldığı gibi "inme" (*nüzûl*) lafzı da insanlar hakkında tevazu ve incelik ifadesi (*telattuf*) olarak kullanılabilir. "Falanca başını gökyüzünün bulutlarına doğru kaldırdı" denildiğinde, onun böbürlendiği kastedilir. "Göğün en üst tabakasına (*a'lâ-i illiyyîn*) yükseldi" denildiğinde ise o kişinin büyüklük tasladığı belirtilir. Bir kimsenin konumu (*emr*) yükseldiğinde ise "Onun yeri göğün yedinci katıdır" denilir. Buna karşılık konumu düştüğünde ise "En aşağı dereceye (*esfel-i sâfilîn*) düştü" denir. Bir kimse tevazu ve nezaket gösterdiğinde "Yerde süründü" ve "En alt dereceye indi" denir. Bu anlaşıldığında, "inme" fiilinin

لم يتعلموا منه إلا أوائله، فمن المستحسن في اللغة أن يقال استوى الأمير على مملكته، حتى قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق... من غير سيف ودم مهراق.

ولذلك قال بعض السلف يفهم من قوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ ما فهم من قوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾

[٧٢] وأما قوله صلى الله عليه وسلم «ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا» فللتأويل فيه مجال من وجهين: أحدهما في اضافة النزول إليه وأنه مجاز؛ وبالحقيقة هو مضاف إلى ملك من الملائكة كما قال: ﴿واسأل القرية﴾ والمسؤول بالحقيقة أهل القرية وهذا أيضاً من المتداول في الألسنة أعني إضافة أحوال التابع إلى المتبوع. فيقال نزل الملك على باب البلد، ويراد به عسكره، فإن المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له: هلا خرجت لزيارته_ فيقول لا، لأنه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد. فلا يقال له: فلم قلت: نزل الملك والآن تقول لم ينزل بعد؟ فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر، وهذا جلي واضح.

[٧٣] والثاني أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق، كما يستعمل الارتفاع للتكبر، يقال: فلان رفع رأسه إلى عنان السماء، أي تكبر، ويقال: ارتفع إلى أعلى عليين أي تعظم. وإن علا أمره يقال: أمره في السماء السابعة. وفي معارضته إذا سقطت رتبته يقال قد هوى به إلى أسفل السافلين. وإذا تواضع وتلطف، يقال تطامن إلى الأرض، ونزل إلى أدنى الدرجات. فإذا فهم هذا، وعلم أن النزول يستعمل

ayrılmak ya da düşmek suretiyle bir mekândan ya da mertebeden inmek anlamında kullanıldığı anlaşılır. Bir mertebeden inmek ise lütuf göstermek, mertebesinin üstünlüğünün gereği olan bir fiili terk etmek ve ona ihtiyaç duymamak (*istiğnâ*) yoluyla olur. Lafzın aralarında gidip geldiği şu üç mânâya bir bak, akıl [Allah hakkında] bunlardan hangisinin [kullanımını] mümkün görebilir?

[74] Yer değiştirme (*intikâl*) şeklinde gerçekleşen "inme" fiiline gelince; daha önce de geçtiği üzere, akıl [Allah hakkında] bunu da imkânsız görür. Şüphesiz bu ancak, yer kaplayan (*mütehayyiz*) bir varlık hakkında mümkündür. İnme fiilinin [O'nun] mertebesinin düşmesi şeklinde anlaşılması da imkânsızdır. Çünkü yüce Allah, sıfatları ve tüm ihtişamı (*celâl*) ile ezelîdir. Onun yüceliğinin (*uluvv*) yok olması mümkün değildir. Lütuf ve merhamet göstermek, ihtiyaç duymadığı ve önemsemediği için kendisine yakışan bir fiili terk etmek anlamındaki "inme" fiiline gelince, bu mümkündür. Böylece anlam belirlenmiş ve [Allah'ın] inmesine bu anlam verilmiş olur.

[75] Denir ki: "Arşın sahibi olan Allah, derecesi en yüksek olandır" [el-Mümin 40/15] âyeti inince sahâbe büyük bir korkuya kapıldı ve bu yüce ihtişamın (*celâl*) huzurunda rahatlıkla bir şey istemekten ve dua etmekten kaçındılar. Bu nedenle onlara, ihtişamının büyüklüğüne ve şanının yüceliğine rağmen yüce Allah'ın kullarına lütfedici ve merhametli olduğu ve ihtiyaç duymadığı halde dua ettiklerinde onlara cevap verdiği bildirildi. Şüphesiz duaya cevap vermek, yüceliğin gerektirdiği müstağni olmaya ve önemsememeye nispetle bir tenezzüldür (*nüzûl*). O, kullarının kalplerini duaları, rükûyu ve secdeyi çokça yapmaları hususunda yüreklendirmek için bunu "nüzûl" olarak ifade etmiştir. Çünkü, yüce Allah'ın ihtişamının esaslarını (*mebâdî*) tam olarak hisseden bir kimse, rükûsunun ve secdesinin hakkını vermeye çalışır.

[76] Şüphesiz, yüce Allah'ın ihtişamına nisbetle, kulların tümünün O'na yaklaşması, kulun yeryüzündeki krallardan birine yaklaşmak için parmaklarından birini hareket ettirmesinden daha iyidir.

في النزول عن المكان وفي النزول عن الرتبة بتركها أو سقوطها، وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذي يقتضيه علو الرتبة، وكمال الاستغناء. فلينظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها. ما الذي يجوزه العقل؟

[٧٤] أما النزول بطريق الانتقال، فقد أحاله العقل كما سبق. فإن ذلك لا يمكن إلا في متحيز، وأما سقوط الرتبة فهو محال، لأنه تعالى قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن، فيتعين وحمل النزول عليه.

[٧٥] وقيل إنه لما نزل قوله تعالى: ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استشعر الصحابة من مهابة عظيمة، واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال، فأخبروا بأن الله تعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده، رحيم بهم، مستجيب لهم، مع الاستغناء عنهم إذا دعوه. وكانت استجابة الدعوة نزولاً بالاضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء، وعدم المبالاة. فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعاً لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية، بل على الركوع والسجود، فإن من يستشعر بقدر طاقته مبادئ جلال الله تعالى، استحق ركوعه وسجوده.

[٧٦] فإن تقرب العباد كلهم بالاضافة إلى جلال الله سبحانه أحسن[١] من تحريك العبد أصبعاً من أصابعه على قصد التقرب إلى ملك من ملوك

---

[١] اخس

O, bu hareketle krallardan birini yüceltse, bundan dolayı kınanmayı hak eder. Kralların âdetlerinden biri de şudur: Onlar, alt tabakada bulunan insanları (*erzâl*), hizmetlerinde kullanmayı küçümserler ve devlet büyükleri ile hükümdarlar dışında [onları] kullanmayarak büyüklük taslarlar. Böylece bu insanları [kendilerine] hizmet etmekten, önlerinde secde etmekten ve saraylarının eşiğini öpmekten alıkoyarlar. Halifelerden bazılarının âdeti de böyledir. Şayet nüzûlün anlamı, ihtişamın gereklerinden olan lütuf, merhamet ve cevap vermek olmasaydı, bu ihtişamın akıllarda düşünceyi duraklatması, dilleri zikirden alıkoyması ve organların hareketini söndürmesi gerekirdi. Bu ihtişamı ve lütfu algılayan bir kimse, *nüzûl* fiilinin celâl sıfatına uygun olduğunu ve onun câhillerin anladığı gibi değil, yerinde kullanılan mutlak bir lafız olduğunu kesin olarak anlar.

[77] Şayet "O'nun nüzûlü [inmesi] niçin dünya semâsına tahsis olunmuştur?" denirse, biz de deriz ki: Dünya semâsı, ardında [başka] bir mertebe olmayan en son mertebedir. Bunun gibi, toprağın yeryüzünün en aşağı noktası, Süreyya yıldızının ise en yüksek yıldız olduğu varsayılarak "Toprağa düştü" ve "Süreyya yıldızına yükseldi" denilir.

[78] Şayet "Hz. Peygamber (a.s.) niçin O'nun nüzûlünü sadece gecelere tahsis etti ve 'O, her gece inerdi' dedi?" denildiğinde ise, şöyle deriz: Tenha yerler, duaların kabul edilmesi umulan yerlerdir, geceler ise insanların sükûnet bulmaları, kalplerinden başka şeylerin uzaklaştırılması ve sadece Allah'ı zikretmeleri için hazırlanmış yerlerdir. Meşguliyetlerin yoğunlaşıp kalplerin Allah'ı unuttuğu sırada meydana gelen duaların değil, buna benzer duaların kabul edilmesi ümit edilir.

[79] Dokuzuncu İddia

Mu'tezile'nin aksine, Şânı yüce olan Allah'ın [âhirette] görüleceğini iddia ediyoruz. Bu meseleyi iki nedenden dolayı, yüce Allah'ın zâtı hakkında araştırma yapma konusunu ele alan [bu] ana bölümde incelemekteyiz.

الأرض، ولو عظم به ملكاً من الملوك، لاستحق به التوبيخ، بل من عادة الملوك زجر الأرذال عن الخدمة، والسجود بين أيديهم، والتقبيل لعتبة دورهم، استحقاراً لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الأمراء والأكابر، كما جرت به عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة، لاقتضى ذلك الجلال أن تبهت القلوب عن الفكر، ويخرس الألسنة عن الذكر، وتخمد الجوارح عن الحركة. فمن لاحظ ذلك الجلال، وهذا اللطف، استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال. ولفظ مطلق في موضعه لا على ما فهمه الجهال.

[٧٧] فإن قيل فلم خصص السماء الدنيا؟ قلنا: هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها، كما يقال سقط إلى الثرى، وارتفع إلى الثريا، على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب، والثرى أسفل المواضع.

[٧٨] فإن قيل: فلم خصص بالليالي؟ فقال: ((ينزل كل ليلة)) قلنا: لأن الخلوات هي مظنة استجابة الدعوات والليالي أعدت لذلك، حيث يسكن الخلق، وينمحي عن القلوب ذكرهم، ويصفو الذكر لله تعالى فمثل هذا الدعاء هو المرجو له الاستجابة. لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال.

[٧٩] الدعوى التاسعة

ندعي أن الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للمعتزلة وإنما أوردنا هذه المسألة في القطب المرسوم بالنظر في ذات الله تعالى لأمرين.

[80] Bunlardan ilki, O'nu görmenin (*rü'yet*) reddinin, [O'nun] bir yönde olduğunu reddetmeyi gerektiren hususlardan olmasıdır. Böylece Allah'ı görmek ile O'nun bir yönde olmasının reddinin nasıl bir araya geldiğini açıklamak istedik.

[81] İkincisi, bize göre yüce Allah, kendi varlığı ve zâtının var olması sebebiyle görülen bir varlıktır; yoksa bunun nedeni zâtı, fiilleri ya da sıfatlarından herhangi birisi değildir. Çünkü zâtı olan her varlığın bilinen (*ma'lûm*) olması zorunlu olduğu gibi, görülen olması da zorunludur. Bu ifadeyle onun, bilfiil değil bilkuvve görülen ve bilinen bir varlık olmasının zorunlu olmasını kastediyorum. Yani O, zâtı bakımından, görme fiilinin kendisine yönelmesine müsaittir. Zâtı hakkında bunu imkânsız kılan ya da buna engel olan bir durum yoktur. Görme hâdisesi imkânsız olduğunda ise bu, O'nun zâtı dışında bir nedenden dolayı gerçekleşir. Senin, nehirde bulunan suyun susuzluğu giderdiğini ve fıçıda bulunan şarabın sarhoşluk verdiğini söylemen de böyledir. Oysa ki [aslında] mesele böyle değildir. Çünkü şarap içildiği zaman sarhoşluk verir, (nehirdeki) su da içildiği zaman susuzluğu giderir. Ancak bu sözün anlamı [suyun ve şarabın] zâtlarının buna müsait olmasıdır. Burada [görme ile] kastedilen şeyi anladığında, meseleyi iki yönden (*taraf*) incelemek gerekecektir.

[82] Bunlardan ilki, [Allah'ı] görmenin aklen mümkün olması; ikincisi ise [bu hâdisenin] vukûunun ancak şeriat ile idrâk edilebilmesidir. Her ne kadar şeriat bunun vukûunu gösterse de akıl, görmenin mümkün olduğuna kesin olarak delâlet eder. Ancak biz onun imkânını aklî olarak meydana gelen iki yöntem ile ispatlayacağız:

[83] Birincisi: Biz yüce Yaratıcı'nın mevcûd ve zât olduğunu, O'nun sübûtunun ve hakikatinin bulunduğunu söylemekteyiz. Bu zât, hâdis olmasının imkânsızlığı, sonradan olmaya delâlet eden bir özellikle ve ilim, kudret ve diğer ilâhî sıfatlar ile çelişen bir sıfat ile nitelenmesinin imkânsızlığı hususunda diğer varlıklardan farklıdır. Sonradan olmaya delâlet etmedikçe ve O'nun sıfatlarından biri ile çelişmedikçe, herhangi bir varlık için mümkün olan bir sıfat, O'nun hakkında da mümkündür. Bunun delili, bilginin O'na ilişebilmesidir. Bu husus, O'nun zâtında değişikliğe, sıfatlarında çelişkiye ve O'nun hudûsuna delâlet etmedikçe, bilginin O'nun zâtına ve sıfatlarına ilişmesinin (*taalluk*) imkânı konusunda, O'nunla cisimler ve arazlar aynı konumda görülebilir.

[٨٠] أحدهما أن نفي الرؤية مما يلزم على نفي الجهة، فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية.

[٨١] الثاني أنه تعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته، فليس ذلك إلا لذاته، فإنه ليس لفعله، ولا لصفة من الصفات، بل كل موجود ذات. فواجب أن يكون مرئياً، كما أنه واجب أن يكون معلوماً. ولست أعني به أنه واجب أن يكون معلوماً ومرئياً بالفعل، بل بالقوة، أي هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به. وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته له فإن امتنع وجود الرؤية، فلأمر آخر خارج عن ذاته، كما تقول: الماء الذي في النهر مرو، والخمر الذي في الدن مسكر، وليس كذلك. لأنه يسكر ويروي عند الشرب، ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك، فإذا فهمت المراد منه، فالنظر في طرفين:

[٨٢] أحدهما في الجواز العقلي، والثاني في الوقوع الذي لا سبيل إلى دركه إلا بالشرع. ومهما دل الشرع على وقوعه، فقد دل أيضاً بالعقل على جوازه لا محالة،ولكننا ندل بمسلكين واقعين عقليين على جوازه:

[٨٣] الأول، هو أنا نقول أن الباري تعالى موجود وذات، وله ثبوت وحقيقة، وإنما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثا، أو موصوفا بما يدل على الحدوث أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما، فكل ما يصح لموجود، فهو يصح في حقه، إن لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته. والدليل عليه تعلق العلم به، فإنه لما لم يؤد ذلك إلى تغير في ذاته، ولا إلى مناقضة صفاته، ولا إلى الدلالة على الحدوث، سوى بينه وبين الأجسام، والأعراض في

Görme bir bilgi türüdür, onun görülen varlığa yönelmesi, [bu varlıkta] bir sıfatın değişmesini gerektirmez ve onun hâdis olduğunu göstermez. Bu nedenle her varlık hakkında görmenin imkânına hükmetmek gerekir.

[84] Şöyle denirse: "O'nun görüldüğünü kabul etmek, herhangi bir yönde bulunmasını gerektirir. O'nun bir yönde bulunması ise araz ya da cevher olmasını zorunlu kılar ki, bu imkânsızdır. Kıyas, Allah görülen bir varlık olduğunda, O, gören kişiye (nisbetle) bir yönde bulunur, şeklinde düzenlendiğinde, bu gereklilik imkânsız olur. Bu durumda Allah'ı görmeyi [ispatlayan deliliniz de] imkânsız olur."

[85] Deriz ki: Bu kıyasın iki aslından biri, sizin tarafınızdan kabul edilmektedir ki, o, bu zorunlu sonucun imkânsız olmasıdır. Ancak ilk asıl, bu zorunlu sonucun Allah'ı görmenin reddi inancı üzerine iddia edilmesidir. Deriz ki: Yüce Allah görülen bir varlık olduğunda, O'nun gören kişiye nisbetle bir yönde bulunduğunu niçin söylediniz? Bunu zorunlu olarak mı yoksa bir araştırma sonucunda mı bildiniz? Bunun zorunlu olduğunu iddia etme imkânı yoktur. Araştırmaya gelince; burada onun da açıklanması gerekir. Onların ulaştıkları bu sonuç insanların şimdiye kadar gördükleri her şeyi, gören kişiye nisbetle özel bir yönde görmelerinden dolayıdır. Bu kişilere "Görülmeyen bir şeyin imkânsız olduğuna hükmedilemez" denir. Bu mümkün olduğunda ise, Mücessime'den[10] birinin kalkıp fâil olduğu için yüce Allah'ın cisim olduğunu iddia etmesi de mümkündür. Çünkü biz şu ana kadar cisim dışında herhangi bir fâil görmedik. Onun (Mücessimî) şöyle demesi de mümkündür: "Allah fâil ve var ise ya âlemin içindedir ya dışındadır ya âleme bitişiktir ya da ondan ayrıdır. Bu durumda O, altı yönden de yoksun olamaz. Çünkü o (Mücessimî) varlıkları ancak bu şekilde bilmektedir." Bu durumda sizinle onlar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

[86] Neticede mesele, görülen ve bilinen bir varlığın, bu hususlarda onunla uyumlu olan diğer varlıkları bilmesi gerektiği hükmü ile bağlantılıdır. Bu, cismi bilen, ancak arazı reddeden ve "Eğer [araz] var olsaydı, cisim gibi bir yerde bulunurdu ve bulunduğu bu yerde başka bir varlığın olmasına engel olurdu" diyen kişiye benzer. Bu sözden, genel meselelerde ortak olan varlıkların, özelliklere dair hakikatlerde farklılaşmasının imkânsız olması gibi bir sonuç ortaya çıkar.

10 *Mücessime* Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cismânî özellikler nisbet edenleri ifade eden bir terimdir.

جواز تعلق العلم بذاته وصفاته، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة، ولا يدل على حدوث، فوجب الحكم بها على كل موجود.

[٨٤] فإن قيل: كونه مرئيا يوجب كونه بجهة، وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً أو جوهرا وهو محال؛ ونظم القياس أنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرائي؛ وهذا اللازم محال، فالمفضي إلى الرؤية محال.

[٨٥] قلنا: أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم، وهو أن هذا اللازم محال، ولكن الأصل الأول، وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع. فنقول لم قلتم إنه إن كان مرئياً، فهو بجهة من الرأي؟ أعلمتم ذلك بضرورة، أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، وأما النظر، فلا بد من بيانه؛ ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة، فيقال وما لم ير، فلا يحكم باستحالته، ولو جاز هذا، لجاز للمجسمي[٦] أن يقول إنه تعالى جسم، لأنه فاعل. فإننا لم نر إلى الآن فاعلاً إلا جسماً، أو يقول إن كان فاعلاً، وموجوداً، فهو إما داخل العالم، وإما خارجه، وإما متصل، وإما منفصل. ولا تخلو عنه الجهات الست، فإنه لم نعلم موجودا إلا وهو كذلك، فلا فصل بينكم وبين هؤلاء.

[٨٦] وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم، ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه، وهو كمن يعلم الجسم، وينكر العرض، ويقول: لو كان موجوداً، لكان يختص بحيز، ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم، وينشأ من هذا إحالة اختلاف الموجودات في حقائق الخواص

---

[٦] للجسمى

Bunun ise aslının olmadığına hükmedilir. Çünkü onlar, karşı çıktıkları bu hususlarda, yüce Allah'ın kendini ve âlemi gördüğünü, nefsine ya da âleme nisbetle bir yönde bulunmadığını bilmektedirler. Bu mümkün olduğunda, [onların] bu hayali de geçersiz olur. Mu'tezile'den çoğunluğun doğruluğunu kabul ettiği hususlardan biri de budur ve bunu kabul eden kimse [Allah'ın görülmesini kabul etmekten] kaçamaz. Bunu reddedenler ise [en azından] insanın aynada kendini gördüğünü reddedemez. [Oysa ki gerçekte] insanın aynada kendi karşısında olmadığı bilinmektedir.

[87] Eğer bu kişinin aynada kendisini görmediğini, bir desenin duvarda bulunması gibi, aynada bulunan ve kendi suretine benzeyen bir şekli gördüğünü iddia ettiklerinde ise, bu sözün imkânsızlığı dile getirilir. Çünkü duvara asılı duran bir aynadan iki arşın miktarı uzaklaşan bir kişi, kendi şeklinin de aynadan iki arşın uzaklaştığını görür. Üç arşın uzaklaşan kişide de durum böyledir. Aynadan iki arşın uzaklıkta olan bir kişi, nasıl olur da aynanın içinde olabilir? Senin aynadaki görüntün bir buğday tanesinden daha büyük olmayabilir. Bu suretin aynanın arkasında bulunan bir şeyde bulunması da imkânsızdır. Zira aynanın arkasında ya duvar ya boşluk ya da gizlendiği için [onun] göremediği bir kimse vardır. Aynanın sağı, solu, yukarısı, aşağısı ve altı yönü hakkındaki durum da böyledir. Ancak o, aynadan iki arşın uzaklıkta bulunan bir suret görmektedir. Bu sureti aynanın yakınlarında aradığında ise bulduğun şey [aynada] görülendir. Ayna ile çevrelenen cisimlerde görülen buna benzer bir suretin, sadece [aynaya] bakan kişide varlığı bulunur. O halde aynada görülen suret de zorunlu olarak budur. Bu durumda [görülen cismin] karşıda olması (*mukâbele*) ve bir yönde bulunması [görüşü] geçersiz olur. Mecburen kabul edilmesi gereken bu görüşü (*ilzâm*) küçümsememek gerekir, çünkü Mu'tezile'nin bundan çıkışı yoktur.

[88] Biz, daha önce kendisini hiç görmeyen ve aynayı tanımayan bir insana, aynada kendini görmesinin mümkün olduğunu söylediğimizde, bunun imkânsızlığına hükmedeceğini zorunlu olarak biliriz. Bu kişi şöyle der: "Aynadayken kendimi göreceğim ya da

مع الاشتراك في أمور عامة، وذلك تحكم لا أصل له، على أن هؤلاء لا يغفل عن معارضتهم بأن الله تعالى يرى نفسه، ويرى العالم. وهو ليس بجهة من نفسه، ولا من العالم. فإذا جاز ذلك، فقد بطل هذا الخيال. وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا يخرج عنه لمن اعترف به. ومن أنكره منهم فلا يقدر على انكار رؤية الإنسان نفسه في المرآة، ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه.

[٨٧] فإن زعموا أنه لا يرى نفسه، وإنما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النقش في الحائط. فيقال إن هذا القول ظاهر الاستحالة. فإن من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين. وإن من تباعد بثلاثة أذرع، فكذلك. فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعاً في المرآة؟ رسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة، فإن كانت الصورة في شيء وراء المرآة، فهو محال، إذ ليس وراء المرآة إلا جدار، أو هواء، أو شخص آخر، هو محجوب عنه، وهو لا يراه. وكذا عن يمين المرآة ويسارها، وفوقها وتحتها، وجهات المرآة الست، وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين، فلتطلب هذه الصورة من جوانب المرآة، فحيث وجدت فهو المرئي، ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الأجسام المحيطة بالمرآة إلا في جسم الناظر، فهو المرئي إذاً بالضرورة. وقد بطلت المقابلة والجهة، ولا ينبغي أن تستحقر هذا الإلزام، فإنه لا مخرج عنه للمعتزلة.

[٨٨] ونحن نعلم بالضرورة أن الإنسان لو لم يبصر نفسه فقط، ولا عرف المرآة، وقيل له أنه يمكن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال، وقال لا يخلو إما أن أرى نفسي، وأنا في المرآة، فهو محال، أو أرى مثل

aynanın cisminde ya da aynanın arkasında bulunan cisimde bana benzeyen bir suret göreceğim." Bu [ihtimallerin hepsi] imkânsızdır. Zira aynanın kendisinin bir sureti olduğu gibi, onun tarafından çevrelenen cisimlerin de suretleri vardır. Bu nedenle her iki suret tek bir cisimde biraraya gelemez. Şöyle ki, tek bir cisimde insan, demir ve duvar suretlerinin bulunması imkânsızdır. Benim aynada kendimi olduğum gibi görmem de imkânsızdır. Zira kendi karşımda olmadığımda kendimi nasıl görebilirim? Çünkü gören ve görülen varlık arasında bir karşılıklığın (*mukâbele*) olması gerekir. Bu kısımlara ayırma (*taksîm*) Mu'tezile'ye göre doğru olsa da geçersizliği bilinmektedir. Bize göre bunun nedeni "Ben kendi karşımda olmadığım için kendimi göremem" sözüdür. Yoksa sözün diğer kısımları doğrudur. Böylece alışmadıkları ve duyularının ünsiyet kazanmadığı bir hususta ne kadar dar görüşlü oldukları ortaya çıkar.

[89] İkinci yöntem ise; [görme ile ne kastettiğimizi] tam olarak açıklamaktır. Deriz ki: Hasım, bizim görme ile kastettiğimiz şeyi anlamadığı, bu anlam tam olarak ortaya çıkmadığı ve bu fiil ile gören kişinin cisimlere ve renklere baktığında idrâk ettiği ile aynı hali kastettiğimizi zannettiği için [Allah'ın görülmesini] reddetmektedir. Heyhât! Yüce Allah hakkında bunun imkânsız olduğunu biz de kabul etmekteyiz, ancak bu lafzın [görme] anlamını herkesin ittifak edeceği bir şekilde ortaya koymamız, onu bir kalıba dökmemiz ve yüce Allah hakkında imkânsız olan kısmını ortadan kaldırmamız (*hazf*) gerekmektedir. Şayet geride herhangi bir anlam kalırsa, bunun yüce Allah hakkında kullanılması mümkündür. İşte yüce Allah hakkında ispat ettiğimiz bu anlamı "gerçek görme" olarak isimlendirmemiz mümkündür. Böylece O'nun gerçek anlamda görülen bir varlık olduğuna hükmederiz. Görme isminin O'na verilmesi ancak mecâz olarak mümkün olursa, bu lafzı şeriatın izni ile O'nun hakkında kullanırız ve anlamın aklın delâlet ettiği gibi olduğuna inanırız. Bunun sonucu şudur: Görme fiili, [gerçekleşme] yeri göz olan ve renk, cisim, miktar ve görülme türünden olan diğer şeylere yönelme özelliği bulunan bir anlama delâlet eder. Öyleyse, onun gerçek anlamını, yerini (*mahal*) ve bağlantılı olduğu şeyi (*müteallak*) araştıralım ve tüm bunlardan ortaya çıkan ve bu ismin verilmesini gerektiren temel şartın (*rükn*) ne olduğunu düşünelim!

صورتي في جرم المرآة، أو في جرم وراء المرآة، وهو محال، إذ المرآة في نفسها صورة، وللأجسام المحيطة بها صور، ولا تجتمع صورتان في جسم واحد. إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة إنسان، وحديد، وحائط. وإن رأيت نفسي حيث أنا، فهو محال؛ إذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي؟ ولا بد من المقابلة بين الرائي والمرئي، وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي، ومعلوم أنه باطل؛ وبطلانه عندنا لقوله إني لست في مقابلة نفسي فلا أراها، وإلا فسائر أقسام كلامه صحيح. فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه، ولم تأنس به حواسهم.

[٨٩] المسلك الثاني، وهو الكشف البالغ: أن نقول إنما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية، ولم يحصل معناها على التحقيق، وظن أنا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام، والألوان؛ وهيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله تعالى، ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق عليه، ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله تعالى. فإن بقي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله تعالى، وأمكن أن نسمي ذلك المعنى رؤية حقيقة، أثبتناه في حق الله تعالى، وقضينا بأنه مرئي حقيقة؛ وإن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه بإذن الشرع، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل؛ وتحصيله، أن الرؤية تدل على معنى له محل، وهو العين، وله متعلق، وهو اللون، والقدر، والجسم، وسائر المرئيات. فلننظر إلى حقيقة معناه، وإلى محله، وإلى متعلقه؛ ولنتأمل أن الركن من جملتها في إطلاق هذا الاسم ما هو؟

[90] Biz bu isimlendirmenin doğruluğu konusunda, yerin temel bir şart olmadığı görüşündeyiz. Örneğin görülen şeyde göz ile idrâk ettiğimiz bir hali, kalp ya da yönde idrâk ettiğimizde ve "Bir şeyi gördük ve tanıdık" dediğimizde bu sözümüz doğru olur. Burada göz bir yerdir ve âlettir ve burada kendisi için değil, [görme] haline yer teşkil ettiği için murâd edilir. Bu hal meydana geldiğinde, [görmenin] gerçekliği tamamlanır ve [bu olaya görme] ismini vermek mümkün olur. Bir şeyi kalp ya da beyin (*dimağ*) ile idrâk ettiğimizde, "Kalbimizle ya da beynimizle bildik" dememiz de söz konusudur. Onu kalp, yön ya da göz ile gördüğümüzde de durum böyledir.

[91] [Gören kişinin] gözü ile bağlantılı olan hususa gelince, bu ismin (*rü'yet*) verilmesi ve bu gerçekliğin meydana gelmesi konusunda bu da temel şart değildir. Eğer görme, siyahlık ile bağlantısından dolayı görme olsaydı, bu durumda beyazlık ile bağlantılı bir şey görme olmazdı. Görme, renk ile bağlantısından dolayı görme olsaydı, hareket ile bağlantılı bir şey görme olmazdı. Bunun gibi görme araz ile bağlantısından dolayı görme olsaydı cisimle alakalı bir şey görme olmazdı. İşte bu [örnekler], görmenin bağlantılı olduğu şeylerin özel niteliklerinin, bu gerçekliğin [görmenin] meydana gelmesi ve bu ismin verilmesi konusunda temel şart olmadığını gösterir. Burada şart olan şey, bağlantılı bir özellik olması nedeniyle, görmenin bir varlıkla ilintilenmesidir. Bu varlık, herhangi bir varlık ya da zât olabilir. O halde bu ismin verilmesini sağlayan temel şart üçüncü husustur. O da görmenin [gerçekleştiği] yere ve bağlantılı olduğu hususlara bakmaksızın [meydana gelen] bu özelliğin hakikatidir.

[92] O halde bu hakikatin ne olduğunu bir araştıralım! Bir idrâk türü olmak dışında görmenin bir hakikati yoktur. O aynı zamanda bir yetkinlik düzeyidir (*kemâl*) ve hayal edilene nisbetle gözdeki açıklığın (*keşf*) artmasıdır. Mesela, bir arkadaşımızı görürüz ve sonra gözümüzü kapatırız. Böylece arkadaşımızın sureti tahayyül ve tasavvur yoluyla zihnimizde oluşur. Gözümüzü açtığımızda ise aradaki farkı idrâk ederiz. Bu fark, hayalde olandan farklı başka bir suretin idrâki ile bağlantılı değildir. Aksine, görülen suret, herhangi bir fark olmaksızın hayal edilen surete uygundur. Bu ikisi arasında, ikinci halin, tahayyül halini yetkinleştirmesi (*istikmâl*) ve onu ortaya çıkarması dışında bir fark yoktur. Bu nedenle, gözün açılma anında arkadaşın sureti, bizde en açık, en tam ve en yetkin biçimde meydana gelir.

[٩٠] فنقول: أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية، فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب، أو الجهة مثلاً، لكنا نقول قد رأينا الشيء وأبصرناه، وصدق كلامنا. فإن العين محل، وآلة، لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة؛ فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة، وصح الاسم.ولنا أن نقول علمنا بقلبنا، أو بدماغنا إن أدركنا الشيء بالقلب، أو بالدماغ؛ وكذلك إن أبصرنا بالقلب أو بالجهة أو بالعين.

[٩١] وأما المتعلق بعينه، فليس ركناً في إطلاق هذا الاسم، وثبوت هذه الحقيقة. فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد، لما كان المتعلق بالبياض رؤية، ولو كان لتعلقها باللون، لما كان المتعلق بالحركة رؤية، ولو كان لتعلقها بالعرض، لما كان المتعلق بالجسم رؤية، فدل أن خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة، وإطلاق هذا الاسم، بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة، أن يكون لها متعلق موجود أي موجود كان، وأي ذات كان. فإذا الركن الذي الاسم مطلق عليه، هو الأمر الثالث، وهو حقيقة المعنى من غير التفات إلى محله، ومتعلقه.

[٩٢] فلنبحث عن الحقيقة ما هي؟ ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك، هو كمال، ومزيد كشف بالاضافة إلى المتخيل. فإنا نرى الصديق مثلاً، ثم نغمض العين، فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل، والتصور، ولكنا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقة؛ ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال، بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق، وليس بينهما افتراق إلا أن هذه الحالة الثانية، كالاستكمال لحالة التخيل، وكالكشف لها، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثاً أوضح، وأتم، وأكمل، والصورة

Gözde oluşan suret de hayalde oluşan surete aynen mutâbık olur. Tahayyül, belirli bir mertebede bulunan bir idrâk türüdür ve arkasında açıklıkta ve ortaya çıkmada ondan daha tam, hatta onu yetkinleştiren bir mertebe bulunur. İşte bu yetkinleştirme (*istikmâl*), hayale nisbetle görme ve tanıma (*ibsâr*) olarak isimlenir.

[93] Bildiğimiz ancak tahayyül edemediğimiz şeyler hakkında da durum böyledir. Bunlar, Allah'ın zâtı ve sıfatları ile kudret, ilim, aşk, görme, hayal gibi miktarı ve rengi olmayan, sureti bulunmayan tüm şeylerdir. Bunlar, bildiğimiz, ancak hayal edemediğimiz konulardır. Bunları bilmek de bir tür idrâktir. [O halde] akıl, görmenin hayal etmeye nisbeti gibi olan bu idrâk mertebesinin yetkinliğinin (*istikmâl*) artmasını imkânsız kılar mı diye bir bakalım! Eğer bu mümkün ise, biz gözün açılması (*keşf*) ve yetkinleşmesi (*istikmâl*) olayını, hayal etmeye nisbetle "görme" olarak isimlendirdiğimiz gibi, bilgiye nisbetle de "görme" diye isimlendiririz. İlim, kudret ve diğer sıfatlar gibi hayal edilmeden bilinen varlıklar hakkında, açıklamak ve gerçeği açığa çıkartmak maksadıyla bu tür bir yetkinleşme (*istikmâl*) derecesini varsaymanın imkânsız olmadığı bilinir. Yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında da durum böyledir. Aksine biz, yapımızdan kaynaklanan bir zorunlulukla, bunların, yüce Allah'ın zâtı, sıfatları ve bilinen tüm bu özelliklerin zâtları hakkında fazladan bir incelemeyi gerektiren konular olduğunu idrâk etmekteyiz.

[94] Biz bunları [bilmenin] imkânsız olmadığı gibi, bunu imkânsız kılan bir durumun da bulunmadığını söyleriz. Akıl, bunun imkânının ve insan yapısının buna çağırdığının bir delilidir. Ancak gözün açılmasındaki (*keşf*) bu yetkinlik, bu âlemde oldukça fazla miktarda bulunur. [Ancak insan] nefsi, bedenle olan meşguliyeti ve sıfatlarının bulanıklığı nedeniyle bundan mahrum kalır. Bunun gibi, göz kapağının, bir örtünün ya da gözde bulunan bir siyahlığın, âdetin sürekliliği hükmünce, hayal edilen varlıkların (*mütehayyelât*) görülmesine engel olması mümkündür. Nefsin bulanıklığı ve meşguliyet perdelerinin üstüste gelmesi de âdetin sürekliliği hükmünce, bilinenlerin görülmesine engel olabilir. Fakat, kabirlerde bulunanlar diriltilip dışarı çıkarıldığında, yüreklerde gizlenenler ortaya

الحادثة في البصر بعينها، تطابق الصورة الحادثة في الخيال، فإذاً التخيل نوع إدراك على رتبة، ووراءه رتبة أخرى، هي أتم منه في الوضوح، والكشف؛ بل هي كالتكميل له، فيسمي هذا الاستكمال بالاضافة إلى الخيال رؤية، وإبصاراً.

[٩٣] فكذا من الأشياء ما نعلمه، ولا نتخيله، وهو ذات الله تعالى، وصفاته، وكل ما لا صورة له، أي لا لون له، ولا قدر مثل القدرة، والعلم، والعشق، والإبصار، والخيال، فإن هذه أمور نعلمها، ولا نتخيلها، والعلم بها نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال، نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل. فإن كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف، والاستكمال، بالاضافة إلى العلم رؤية، كما سميناه بالاضافة إلى التخيل رؤية؛ ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح، والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم، والقدرة وغيرهما وكذا في ذات الله تعالى، وصفاته، بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله تعالى، وصفاته، وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها.

[٩٤] فنحن نقول إن ذلك غير محال، فإنه لا محيل له، بل العقل دليل على إمكانه، بل على استدعاء الطبع له، إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم، والنفس في شغل البدن، وكدورة صفاته، فهي بسببه محجوبة عنه، وكما لا يبعد أن يكون الجفن، أو الستر، أو سواد ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الإبصار للمتخيلات، فلا يبعد أن تكون كدورة النفس، وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من إبصار المعلومات، فإذا بعثر ما في القبور، وحصل ما في

atıldığında, kalpler tertemiz içeceklerle yıkanıp çeşitli saflaştırma ve temizleme işlemleriyle arındırıldığında, tüm bunlar nedeniyle [görmede] yetkinleşmenin (*istikmâl*) artması ve [insanın] yüce Allah'ın zâtını ve diğer bilgileri soruşturmak ile meşgul olması mümkündür. Böylece onun herhangi bir bilgideki derecesinin yükselmesi, hayal etmeye oranla tanıma (*ibsâr*) derecesinin yükselmesi gibidir. İşte bu [derece], yüce Allah'a kavuşma, O'nu müşâhede etme, O'nu görme, O'nu temâşâ etme ya da dilediğin diğer kavramlarla ifade edilir. Anlamlar açıklandıktan sonra bu hususta bir sıkıntı yoktur. Bu mümkün olduğunda ve bu hal gözde yaratıldığında, dilin vaz'ı gereği buna "görme" isminin verilmesi daha doğrudur. Çünkü görme [fiilinin] kalpte yaratılması imkânsız olmadığı gibi gözde yaratılması da imkânsız değildir. Ehl-i hakkın görmeye verdiği anlamdan kasdı anlaşıldığında, aklın bunu imkânsız görmediği, aksine zorunlu kıldığı bilinir. Çünkü şeriat buna şahitlik etmektedir. Bu durumda inatçılık dışında bu konuda tartışmaya bir neden olmadığı gibi, görme ifadesinin kullanımında bir sıkıntı ve bu ince mânâların anlaşılmasında bir eksiklik yoktur. Dolayısıyla bu özet kısımda bu kadarla yetinelim.

[95] Meselenin ikinci yönü; şeriat bakımından [görmenin] meydana gelmesi hakkındadır ki, şeriat bunun gerçekleşeceğine işaret etmiştir. Bunu idrâk etme yolları ise çoktur. Bu nedenle, ilk Müslümanların Şânı yüce olan Allah'a yakarışlarında O'nun kerîm yüzünü görme zevkini istedikleri hususunda icma olduğunu iddia etmek mümkündür. Biz akîdelerinden hareketle, onların bu olayın gerçekleşmesini ümit ettiklerini anlamaktayız. Onlar bunu ümit etmenin ve bunu istemenin imkânını Allah Resûlü'nün (s.a.s.) hallerine dair bazı karînelerle kavramışlardı. Onun çok sayıdaki açık ifadelerinin tamamı ve icma, bunu idrâk etme yollarının sınırsız olduğunu gösterir. Bunu gösteren delillerden en güçlüsü, Hz. Mûsâ'nın (a.s.) "Ey Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!" [el-Araf 7/143] sözüdür. Çünkü Allah ile şifâhen konuşabilecek bir makama yükselen bir peygamberden bu hususun gizlenmesi ve onun Mu'tezile'nin bildiği yüce Allah'a özgü nitelikleri bilmemesi imkânsızdır. Bu, yanlışlığı zorunlu olarak bilinen bir husustur.

الصدور، وزكيت القلوب بالشراب الطهور، وصفيت بأنوع التصفية، والتنقية، لم يمتنع أن يشتغل بسبب ذلك لمزيد استكمال، واستيضاح في ذات الله تعالى، أو في سائر المعلومات، يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل، فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى،أو مشاهدته، أو رؤيته أو إبصاره، أو ما شئت من العبارات؛ فلا مشاحة فيها وبعد إيضاح المعاني. وإذا كان ذلك ممكناً، فإن خلقت هذه الحالة في العين، كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق، وخلقه في العين غير مستحيل، كما أن خلقه في القلب غير مستحيل. فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية، علم أن العقل لا يحيله بل يوجبه. وأن الشرع قد شهد له، فلا يبقى للمنازعة وجه إلا على سبيل العناد، أو المشاحة في إطلاق عبارة الرؤية، أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها، ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر.

[٩٥] الطرف الثاني في وقوعه شرعاً: وقد دل الشرع على وقوعه، ومداركه كثيرة، ولكثرتها يمكن دعوى الإجماع على الأولين في ابتهالهم إلى الله سبحانه في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم، ونعلم قطعاً من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك، وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك، وسؤاله من الله تعالى بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم. وجملة من ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر، والاجماع يدل على خروج المدارك عن الحصر، ومن أقوى ما يدل عليه قول موسى عليه السلام ﴿أرني أنظر إليك﴾ فإنه يستحيل أن يخفى عن نبي من أنبياء الله تعالى؛ انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله سبحانه شفاهاً، فيجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة، وهذا معلوم على الضرورة بطلانه. فإن

Hasma göre O'nu görmenin imkânsız olması küfür ve sapıklık ile nitelenmeyi gerektirir. Çünkü bu, O'na özgü bir özelliği bilmemektir. Mu'tezile'ye göre [görmenin] imkânsızlığı O'nun zâtıyla ilgilidir; zira O, herhangi bir yönde değildir. O halde Hz. Mûsâ, O'nun bir yönde olmadığını nasıl bilmez? O, bir yönde olmayan bir varlığın görülmesinin imkânsız olduğunu bilmiyor muydu? Ya da nasıl olup da Allah'ın bir yönde olmadığını bilmiş ve bir yönde olmayan bir varlığın görülmesinin imkânsızlığını ise bilmemiştir? Keşke hasmın Hz. Mûsâ'nın dalgınlığı (*zühûl*) konusunda içinde ne gizlediğini ve düşündüğünü bir bilseydim! Hz. Mûsâ, O'nun bir yönde bulunan ve rengi olan bir cisim olduğuna inanarak mı bunu düşünmüştür? Peygamberleri bununla itham etmek açık bir küfürdür. Çünkü bu, bir peygamberi (a.s.) küfre nisbet etmektir. Şânı yüce olan Allah'ın cisim olduğunu söyleyen bir kimse ile putlara ve güneşe tapan kimse arasında bir fark yoktur. [Hasım] Hz. Mûsâ'mn O'nun bir yönde bulunmasının imkânsızlığını bildiğini, ancak bir yönde bulunmayan bir varlığın görülmeyeceğini bilmediğini de iddia edebilir. Bu ise peygamberi bilgisiz bir kişi konumuna indirmektir. Çünkü hasım, bu hususun teorik konulardan (*nazariyyât*) değil, apaçık bilinen hususlardan (*celiyyât*) olduğuna inanmaktadır. Ey doğru yolu öğrenmek isteyen kişi! Şu an sen, peygamberin câhil olduğuna inanmakla, Mu'tezile'nin câhil olduğuna inanmak arasında özgürsün. Kendin için en uygun olanı seç, hepsi bu!

[96] Şayet, "Her ne kadar [Hz. Mûsâ'nın bu sözü] sizi desteklese de onun Allah'ı dünyada görmek istemesi ve buna karşılık yüce Allah'ın 'Beni göremeyeceksin' [el-Araf 7/143] demesi, bunun gibi yüce Allah'ın 'Gözler O'nu idrâk edemez' [el-En'âm 5/103] sözü, sizin aleyhinize delâlet etmektedir" denirse, biz de şöyle deriz: Hz. Mûsâ'nın Allah'ı dünyada görmek istemesi, özü itibarıyla mümkün olan bir hâdisenin, gerçekleşme vaktini bilmediğinin bir delilidir. Tüm peygamberler, kendilerine bildirilmedikçe gaybı bilemezler. Bu [bildirme] ise nadiren gerçekleşir. Bir peygamberin, bir sıkıntının giderilmesi ya da bir belanın yok edilmesi için Allah'a dua etmesi neden mümkün olmasın. Bu peygamber, yüce Allah'ın ilminde duaya icabet edilmeyen bir vakitte, duasının kabulünü ümit etmektedir. Bu mesele de bu türden bir iştir. Yüce Allah'ın "Beni göremeyeceksin" [el-Araf 7/143] sözü ise Hz. Mûsâ'nm isteğinin kabul edilmemesidir. Hz. Mûsâ Allah'ı âhirette değil, o an görmek istemiştir. Şayet Hz. Mûsâ "Bana kendini göster, âhirette sana bakayım" deseydi ve Allah da "Beni asla göremeyeceksin" diye cevap verseydi, bu (Allah'ın âhirette) görülememesinin delili olurdu. Ancak bu durum özet olarak Hz. Mûsâ için söz konusu olur ve geneli bağlamazdı. Aynı şekilde görmenin imkânsızlığına dair bir delil de olmazdı. Nasıl olsun ki? Çünkü bu söz, O'nu dünyada görme isteğine karşılık olarak verilen bir cevaptır.

الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير، أو التضليل، وهو جهل بصفة ذاته؛ لأن استحالته عندهم لذاته، ولأنه ليس بجهة. فكيف لم يعرف موسى عليه السلام أنه ليس بجهة، أو كيف عرف أنه ليس بجهة، ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محال؟ فليت شعري ماذا يضمر الخصم؛ ويقدره من ذهول موسى عليه السلام. أيقدره معتقداً أنه جسم في جهة ذو لون؟ واتهام الأنبياء كفر صريح، فإنه تكفير للنبي عليه السلام، فإن القائل بأن الله سبحانه جسم، وعابد الوثن، والشمس واحد، أو يقول علم استحالة كونه بجهة، ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى، وهذا تجهيل للنبي عليه السلام لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات. فأنت الآن أيها المسترشد مخير بين أن تميل إلى تجهيل النبي، أو إلى تجهيل المعتزلي. فاختر لنفسك ما أليق بك والسلام.

[٩٦] فإن قيل: إن دل هذا لكم، فقد دل عليكم، سؤاله الرؤية في الدنيا، ودل عليكم قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ ودل قوله سبحانه ﴿لا تدركه الأبصار﴾ قلنا: أما سؤاله الرؤية في الدنيا، فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه، والأنبياء كلهم عليهم السلام لا يعرفون من الغيب إلا ما عرفوا، وهو القليل. فمن أين يبعد أن يدعو النبي كشف غمة، وإزالة بلية، وهو يرتجي الإجابة في وقت لم يسبق في علم الله تعالى الإجابة فيه، وهذا من ذلك الفن، وأما قوله سبحانه ﴿لن تراني﴾ فهو دفع لما التمسه، وإنما التمس في الحال لا في الآخرة؛ فلو قال أرني انظر إليك في الآخرة، فقال لن تراني، لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية. ولكن في حق موسى في الخصوص لا على العموم. وما كان أيضاً دليلاً على الاستحالة، فكيف؟ وهو جواب عن السؤال في الحال.

[97] Yüce Allah'ın"Gözler onu idrâk edemez" [el-En'âm 5/103] sözüne gelince, bu söz, görme fiilinin cisimleri kuşatmasında olduğu gibi, "[Gözler] O'nu ihâta edemez ve O'nun etrafını çevreleyemez" anlamına gelir. Bu söz doğrudur. Bu sözün genel olması ve onunla dünyada görmenin kastedilmesi de aynı şekilde doğrudur. Yüce Allah'ın "Beni göremeyeceksin" sözünde kasdettiği de dünyadaki görmedir. [Allah'ı] görme meselesinde bu kadar bir izahla yetinelim. İnsaflı olan kişi, fırkaların nasıl ayrıldıklarına ve bir aşırılıktan diğerine doğru nasıl gruplaştıklarına bir baksın!

[98] Haşeviyye'ye gelince, onlar belirli bir yönde olmayan bir varlığın var olmasını anlayamadıkları için yönü kabul ettiler, öyle ki [Allah hakkında] cisimlik, miktar ve sonradan olmaya (*hudûs*) özgü nitelikler taşıma gibi hususiyetleri de zorunlu olarak kabul etmeleri gerekti.

[99] Mu'tezile'ye gelince, onlar [Allah hakkında] yönü reddettiler ve yön olmadan O'nu görmeyi ispat edemediler. Böylece şeriatın kesin hükümlerine karşı geldiler. Onlar Allah'ı görmeyi ispat ettiklerinde [O'nun hakkında] yönü de ispat etmiş olacaklarını zannettiler. Onlar, Allah'ı başka varlıklara benzetmekten (*teşbih*) kaçındıkları için O'nu yüceltmekte (*tenzîh*) ileri gitmişler ve bunun sonucunda aşırılığa (*ifrât*) düşmüşlerdir. Haşeviyye ise sıfatların reddinden (*ta'tîl*) kaçındıkları için [O'nun hakkında] yönü kabul ettiler ve böylece O'nu diğer varlıklara benzettiler. Yüce Allah bu konuda Ehl-i sünneti, doğru (*hak*) olanı ortaya koymaya muvaffak kıldı. Onlar hedeflenen gayeyi doğru kavradılar ve yönün cisimliğe tâbi olduğu ve onu tamamladığı için reddedildiğini anladılar. Görme fiili sâbittir, çünkü o, ilmin eşanlamlısı, yakını ve tamamlayıcısıdır. Bu nedenle cisimlik halinin sona ermesi, onun gereklerinden olan yön özelliğinin de sona ermesi anlamına gelir. İlmin sübûtu ise onun eşanlamlılarından ve tamamlayıcılarından olan ve onunla ortak özellikleri bulunan görmenin de sübûtunu gerektirir. Bununla birlikte görme fiili görülen şeyin özünde bir değişikliği gerektirmez, hatta ilimde olduğu gibi ona bulunduğu hal üzere yönelir. Aklı başında olan bir kimse, itikatta orta yolun bu olduğunu açıkça bilir.

[٩٧] وأما قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ أي لا تحيط به، ولا تكتنفه من جوانب، كما تحيط الرؤية بالأجسام، وذلك حق، أو هو عام، فأريد به في الدنيا، وذلك أيضاً حق، وهو ما أراده بقوله سبحانه: ﴿لن تراني﴾ في الدنيا، ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية. ولينظر المنصف، كيف افترقت الفرق، وتحزبت إلى مفرط، ومفرط.

[٩٨] أما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود إلا في جهة، فأثبتوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمية، والتقدير، والاختصاص بصفات الحدوث.

[٩٩] وأما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها، وخالفوا به قواطع الشرع، وظنوا أن في إثباتها، إثبات الجهة. فهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فأفرطوا؛ والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل، فشبهوا، فوفق الله تعالى أهل السنة للقيام بالحق، فتفطنوا للمسلك القصد، وعرفوا أن الجهة منفية، لأنها للجسمية تابعة، وتتمة. وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم، وقريبه، وهي تكملة له. فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها؛ وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفها، أومكملاتها، ومشاركة له في خاصيتها، وهي أنها لا توجب تغيراً في ذات المرئي، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم، ولا يخفى على عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد.

[100] Onuncu İddia

Yüce Allah'ın bir (*vâhid*) olduğunu iddia ediyoruz. Onun "bir" olması zâtının sübûtu ve O'ndan başkasının bulunmaması ile bağlantılıdır. Bu, zâta ilave bir sıfata bakarak elde edilen bir görüş olmadığı için bu ana bölümde anlatılması gerekmektedir.

[101] Deriz ki: O'nun "bir" olması ile kastedilen ve ifade edilen anlam, bölünme kabul etmemesi, yani O'nun niceliğinin (*kemmiyet*), sınırının ve miktarının olmamasıdır. Yüce Allah, niceliğinin olmaması ve bölünmesini mümkün kılan niceliğin ondan olumsuzlanması (*selb*) anlamında birdir. Çünkü O, bölünme kabul etmeyen bir varlıktır; zira bölünme, niceliği olan varlıklarda söz konusudur. Çünkü kısımlara ayırmak (*taksim*), parçalamak ve küçültmek suretiyle onun niceliğinde tasarrufta bulunmaktadır. Niceliği olmayan bir varlığın bölünmesi de düşünülemez. Allah'a "bir" sıfatı verildiğinde, bununla kastedilen anlam, mertebe bakımından O'nun benzerinin olmadığıdır. Bunun gibi "Güneş birdir" deriz ve yüce Allah bu anlamda birdir. Çünkü O'nun ortağı yoktur. Onun zıttının olmamasına gelince, bu da aşikârdır. Zira zıt kelimesinin anlamı; bir şeyi aynı yerde takip eden, ancak onunla bir araya gelmeyen şeydir. Belirli bir yeri olmayan varlığın zıttı da yoktur. Yüce Allah'ın yeri olmadığına göre zıttı da yoktur.

[102] "O'nun dengi (*nidd*) yoktur" sözümüze gelince, bununla kastımız, O'nun dışındaki varlıkları başkasının değil; O'nun yaratmış olduğudur. Bunun delili şudur: Eğer O'nun bir ortağının (*şerîk*) olduğu kabul edilirse, bu varlık ya tüm yönlerden O'na ortak olur ya da mertebece O'ndan yüksekte ya da aşağıda bulunur ki, bunların tümü imkânsızdır. Bu durumda imkânsıza götüren şey de imkânsız olur. Tüm yönlerden O'nun benzerinin bulunmasının imkânsız olma nedeni, her iki varlığın birbirinden farklı olmasıdır. Çünkü farklılık olmadığında ikilik de anlaşılır olmaz. Biz iki siyahlığı, bunlar iki ayrı yerde olmadıkça ya da bir yerde iki ayrı vakitte bulunmadıkça anlayamayız. Bu durumda bunlardan birisi, belirli bir zamanda ya da belirli bir vakitte diğerinden farklı, ondan başka ve ayrı bulunur. Bazen iki şey, hareket ve rengin farklılığındaki gibi tanım ve hakikat farklılığı nedeniyle birbirinden ayrılabilirler. Bunlar, tek bir vakitte, tek bir yerde birleştiklerinde ise iki ayrı şeyden ibaret olurlar.

[١٠٠] الدعوى العاشرة

ندعي أنه سبحانه واحد. فإن كونه واحداً يرجع إلى ثبوت ذاته، ونفي غيره. فليس هو نظرا في صفة زائدة على الذات، فوجب ذكره في هذا القطب.

[١٠١] فنقول الواحد قد يطلب ويراد به، أنه لا يقبل القسمة، أي لا كمية له، ولا حد، ولا مقدار، والباري تعالى واحد بمعنى أنه لا الكمية له بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام إذ الانقسام فيما له كمية. والتقسيم تصرف في كميته بالتفريق، والتصغير، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه. وقد يطلق، ويراد به، أنه لا نظير له في رتبته، كما نقول الشمس واحدة، والباري تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد، فإنه لا ند له. فأما أنه لا ضد له فظاهر، إذ المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب معه الشيء على محل واحد، ولا يجامعه، وما لا محل له، فلا ضد له، والباري تعالى لا محل له، فلا ضد له.

[١٠٢] وأما قولنا لا ند له فنعني به أن ما سواه هو خالقه لا غير؛ وبرهانه أنه لو قدر له شريك، لكان مثله في كل الوجوه أو أرفع منه، أو كان دونه. وكل ذلك محال، فالمفضي إليه محال. ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه، أن كل اثنين هما متغايران، فإن لم يكن تغاير لم تكن الإثنينية معقولة. فإنا لا نعقل سوادين إلا في محلين أو في محل واحد في وقتين، فيكون أحدهما مفارقاً للآخر، ومبايناً له، ومغايراً له، إما في المحل، وإما في الوقت، والشيئان تارة يتغايران بتغاير الحد، والحقيقة، كتغاير الحركة، واللون. فإنهما وإن اجتمعا في محل واحد في وقت واحد،

Çünkü bunlardan birisi gerçekliği nedeniyle diğerinden ayrılır. Şayet iki ayrı şey, siyahlıkta olduğu gibi, gerçeklik ve tanım bakımından birbirine eşit olurlarsa, aralarındaki fark [meydana geldikleri] yerde ya da zamanda olur. Şayet tek bir halde ve tek bir cevherde bulunan ve birbirlerine eşit olan iki siyahlığın bulunduğu farz edilirse, bu da imkânsızdır. Bu durumda iki ayrı varlık olma (*isneyniyyet*) hususu anlaşılamaz. Bunların iki ayrı şey olduğu ve aralarında farklılık bulunmadığını söylemek mümkün olduğunda, tek bir insana işaret ederek onun iki, hatta on ayrı insan olduğunu söylemek de mümkün olur. Hatta bu insanlar sıfat, mekân, tüm arazlar ve ayrım yapmaksızın tüm gerekli nitelikler (*levâzım*) bakımından birbirlerine eşit ve benzer olurlar ki, bu, zorunlu olarak imkânsızdır. Allah'ın ortağı, hakikat ve sıfatlar bakımından O'na eşit olduğunda, onun var olması da imkânsız olur. Zira bu varlık, yer (*mekân*) ve zaman henüz [yaratılmadığı] için ne zaman ne de yer bakımından O'ndan ayrılabilir. Bu durumda her ikisi de ezelî olacağından aralarında bir fark kalmaz. Tüm farklar ortadan kalktığında, zorunlu olarak çokluk da (*aded*) ortadan kalkacağından birlik (*vahdet*) gerekli olur. Bu varlığın, daha üstün olmakla O'na aykırı olduğunu söylemek de imkânsızdır. En üstün olan varlık, ilâhtır ve ilâh, varlıkların en yücesi ve üstünü olmaktan ibarettir. Bu durumda diğer varlık, sınırlı ve eksik olacağından ilâh olamaz. Biz ilâhların çokluğunu kabul etmiyoruz. Zira ilâh, varlıkların en üstünü ve en yücesi olduğu kesin olarak dile getirilen varlıktır. Bu varlık O'ndan aşağıda bulunduğunda da ilâh olması imkânsızdır. Çünkü o eksik bir varlıktır. Biz ilâh olarak varlıkların en yücesini ifade ediyoruz. En yüce olan varlık ise tektir ve ilâh olan da O'dur. Zira yücelik (*celâl*) sıfatında birbirine eşit olan iki varlığın bulunması düşünülemez. Zira, daha önce de geçtiği üzere, bu durumda varlıklar arasındaki farklılık ortadan kalkar ve çokluk geçersiz olur.

[103] Şayet şöyle denirse: "İlâh ismi verilen varlığın birliği konusunda size karşı çıkmayan bir kimseyi neye dayanarak reddediyorsunuz? İlâh, varlıkların en üstünü olmaktan ibaret olsa da bu kişi, âlemin tümünün tek bir yaratıcı tarafından değil, iki yaratıcı tarafından yaratıldığını iddia etmektedir. Mesela bunlardan biri göğün yaratıcısı, diğeri ise yerin yaratıcısıdır ya da bunlardan biri cansız varlıkların yaratıcısı, diğeri ise hayvanların ve bitkilerin yaratıcısıdır. O halde bunu imkânsız kılan şey nedir? Şayet bunun imkânsızlığına dair bir delil yoksa, öyleyse ilâh isminin bunlara verilemeyeceğini söylemenizin size ne faydası vardır?!

فهما اثنان، إذ أحدهما مغاير للآخر بحقيقته، فإن استوى اثنان في الحقيقة، والحد كالسواد؛ فيكون الفرق بينهما، إما في المحل، أو في الزمان. فإن فرض سوادان مثلان في جوهر واحد في حالة واحدة، كان محالاً. إذ لم تعرف الاثنينية، ولو جاز أن يقال هما اثنان، ولا مغايرة، لجاز أن يشار إلى إنسان واحد، ويقال أنه انسانان بل عشرة، ولكنهم متساوون متماثلون في الصفة، والمكان، وجميع العوارض، واللوازم من غير فرقان؛ وذلك محال بالضرورة. فإن كان ند الله تعالى متساويا له في الحقيقة، والصفات، استحال وجوده. إذ ليس يغايره بمكان، إذ لا مكان، ولا بزمان، إذ لا زمان. فإنهما قديمان. فإذاً لا فرقان، وإذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزم الوحدة، ومحال أن يقال يخالفه بكونه أرفع منه، فإن الأرفع هو الإله. والإله عبارة عن أجل الموجودات، وأرفعها، والآخر المقدر، ناقص ليس بإله، ونحن إنما نمنع عدد الآله، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق، إنه أرفع الموجودات، وأجلها، وإن كان أدنى منه، كان محالاً، لأنه ناقص، ونحن نعبر بالإله عن أجل الموجودات، فلا يكون الأجل إلا واحداً، وهو الإله، ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال، إذ يرتفع عند ذلك الافتراق، ويبطل العدد كما سبق.

[١٠٣] فإن قيل: بم تنكرون على من لا ينازعكم في إتحاد من يطلق عليه اسم الإله، مهما كان الإله عبارة عن أجل الموجودات، ولكنه يقول العالم كله ليس بمخلوق خالق واحد، بل هو مخلوق خالقين، أحدهما مثلاً خالق السماء والآخر خالق الأرض، أو أحدهما خالق الجمادات، والآخر خالق الحيوانات، وخالق النبات؛ فما المحيل لهذا؟ فإن لم يكن على استحالة هذا دليل، فمن أين ينفعكم قولكم أن اسم الإله، لا يطلق

Çünkü bunu söyleyen kişi, ilâh ismi ile ya yaratıcıyı ifade etmektedir ya da bunlardan birinin hayrın yaratıcısı diğerinin şerrin yaratıcısı ya da birinin cevherlerin diğerinin ise arazların yaratıcısı olduğunu söylemektedir. Bunun imkânsız olduğuna dair bir delil gerekmektedir."

[104] Biz de deriz ki: Bunun imkânsızlığını gösteren delil şudur: Bu soruyu soran kimsenin varsayımına göre, mahlûkâtın yaratıcılara göre dağıtılması, tüm cevher ve arazların paylaşılmasını (*taksîm*) gerektirir ki, bu durumda ilâhlardan biri ya cisimlerin ve arazların sadece bir bölümünü yaratır ya da tüm cisimlerin bir ilâh, tüm arazların ise başka bir ilâh tarafından yaratıldığı söylenebilir. İlâhlardan birinin, örneğin yeryüzünü değil de gökyüzünü yaratmasındaki gibi, sadece bazı cisimleri yarattığını söylemek ise yanlıştır. [Bu durumda] deriz ki, gökyüzünü yaratan ilâh, yeryüzünü yaratmaya da kâdir midir, değil midir? Şayet bu ilâh kudreti ile buna kâdir ise bu ilâh ne kudret ne de bu kudret ile meydana gelen fiil (*makdûr*) bakımından diğerinden ayırt edilemez. Bu durumda güç yetirilen fiil, iki kâdir arasında olur ve onun bu kâdirlerden birine nisbeti diğerinden daha uygun olmaz. O halde imkânsızlık, daha önce zikrettiğimiz, birbirine eşit olan iki varlığın, herhangi bir fark gözetilmeden birbiri ile rekabet ettiğini (*tezâhüm*) varsaymakla ilgilidir ki, bu imkânsızdır. [Gökyüzünü yaratan varlığın] yeryüzünü yaratmaya kâdir olmaması da imkânsızdır. Çünkü tüm cevherler birbirinin aynı (*mütemâsil*) olduğundan, onların yer kaplama özelliğinden ibaret olan oluşları da (*ekvân*) aynıdır. Bu durumda bir şeye kâdir olan bir varlık onun benzerini [yapmaya da] kâdirdir. Onun kudreti, iki ayrı varlığa yönelmesine imkân vermesi bakımından ezelî ise ve bunlardan birinin kudreti, birçok cisme ve cevhere yöneliyorsa, bu kudret sadece tek bir varlıkla sınırlandırılamaz. Bu kudret, hâdis kudretten farklı olarak tek varlık sınırını aştığında ise sayıların bazısının yaratılması diğerlerinden daha uygun olmaz, bilakis güç yetirilenlerin sonunun olmadığına hükmetmek zorunlu olur. Böylece var olması mümkün olan her cevher, bu kudretin sınırları içine girer.

[105] İkinci kısım, bu iki ilâhtan birinin cevherleri diğerinin ise arazları yaratmaya kâdir olduğunu söylemektir. Bu ikisi birbirinden farklı olduklarından, bunlardan birine güç yetiren kudretin

على هؤلاء. فإن هذا القائل يعبر بالإله عن الخالق، أو يقول أحدهما خالق الخير، والآخر خالق الشر، أو أحدهما خالق الجواهر، والآخر خالق الأعراض، فلا بد من دليل على استحالة ذلك.

[١٠٤] فنقول: يدل على استحالة ذلك أن هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل، لا تعدو قسمين: إما أن يقتضي تقسيم الجواهر، والأعراض جميعا، حتى يخلق أحدهما بعض الأجسام، والأعراض دون البعض، أو يقال كل الأجسام من واحد، وكل الأعراض من الآخر؛ وباطل أن يقال إن بعض الأجسام يخلقه واحد كالسماء مثلاً دون الأرض. فإنا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الأرض أم لا؟ فإن كان قادراً بقدرته، لم يتميز أحدهما في القدرة عن الآخر، فلا يتميز في المقدور عن الآخر، فيكون المقدور بين قادرين، ولا تكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر، وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق، وهو محال. وإن لم يكن قادراً عليه، فهو محال، لأن الجواهر متماثلة، وأكوانها التي هي اختصاصات بالأحياز متماثلة، والقادر على الشيء قادر على مثله. إذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز أن تتعلق بمقدورين، وقدرة كل واحد منهما تتعلق بعدة من الأجسام، والجواهر، فلم تتقيد بمقدور واحد، وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة، لم يكن بعض الأعداد بأولى من بعض، بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته، فيدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته.

[١٠٥] والقسم الثاني أن يقال: أحدهما يقدر على الجوهر، والآخر على الأعراض، وهما مختلفان، فلا يجب من القدرة على أحدهما القدرة

diğerine güç yetirmesi gerekmez ki, bu imkânsızdır. Çünkü araz, cevhersiz olamadığı gibi cevher de arazsız olamaz. Bu durumda bu ilâhlardan her birinin fiili diğerine bağlıdır. Öyleyse arazın yaratıcısı [olan ilâh] onu (cevheri) yaratmak istediğinde bunu nasıl yapar? Muhtemelen bu ilâh, arazı yaratmak istediğinde, cevheri yaratan ilâh, cevherin yaratılması konusunda ona yardım etmeyecek ve [arazın yaratıcısı olan] bu ilâh âciz ve ne yapacağını bilemez bir halde kalacaktır. Âciz olan bir varlık ise kâdir olamaz. Cevheri yaratan ilâh da cevheri yaratmak istediğinde, arazı yaratan ilâh ona karşı çıkacak ve onun cevheri yaratması imkânsız olacağından bu durum çatışmaya (*temânu'*) götürecektir.

[106] Şayet "Bu ilâhlardan biri, bir cevheri yaratmak istediğinde diğeri arazın yaratılmasında ona yardım eder, bunun tersi de olabilir" denirse, biz de şöyle deriz: Bu yardımlaşma, aklen tersi düşünülemeyecek biçimde zorunlu mudur, yoksa değil midir? Bunun zorunlu olduğunu söylediğinizde, bu dayatmaya dayalı bir hüküm (*tehakküm*) olduğu gibi, aynı şekilde kudreti geçersiz kılan bir durumdur. Çünkü bunlardan birinin cevheri yaratması, sanki diğerini arazı yaratmaya mecbur bırakır; tersi olduğunda da durum aynıdır. Bu ilâhın bu fiili terk etme kudreti olmadığı gibi, kudret [bu zorunlu fiil] ile birlikte gerçekleşmiş olmaz. Özet olarak söylemek gerekirse, yardımlaşmayı terk etmek mümkün olduğunda, fiil de imkânsız hale gelir ve kudretin anlamı geçersiz olur. [İlâhların] yardımlaşması zorunlu olduğunda ise yardım etmesi gereken varlık bunu mecburen (*muztarr*) yapar, çünkü kudreti yoktur.

[107] "Bu ilâhlardan birisi iyiliğin (*hayr*), diğeri ise kötülüğün (*şerr*) yaratıcısı olabilir" denildiğinde de şöyle deriz: Bu düşünce, hayalcilikten (*heves*) ibarettir. Çünkü kötü olan bir şey, zâtı itibarıyla kötü değildir; aksine o, zâtı itibarıyla iyiliğe denktir ve onun benzeridir. Bir şeye güç yetiren kudret onun benzerine de güç yetirir. Şüphesiz bir Müslümanın bedenini ateş ile yakmak kötüdür, kâfirin bedenini yakmak ise iyidir ve kötülüğü ortadan kaldırmaktır. Fakat bir kişi kelime-i şehâdet getirdiğinde, bu yakma fiili onun hakkında kötülüğe dönüşür. Kelime-i şehâdet getirmediğinde, onun bedenini ateş ile yakmaya güç yetiren bir kişi, bu sözü telaffuz ettiğinde de onu yakmaya güç yetirir. Oysa ki bu kişinin [iman kelimesini] söylemesi, yok olup giden bir sesten ibarettir, bedenin,

على الآخر، وهذا محال، لأن العرض لا يستغني عن الجوهر، والجوهر لا يستغني عن العرض، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على الآخر، فإذا أراد خالق العرض خلق عرض فكيف يخلقه؟ وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند إرادته لخلق العرض، فيبقى عاجزاً متحيراً؛ والعاجز لا يكون قادراً. وكذلك خالق الجوهر إن أراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض، فيمتنع على الآخر خلق الجوهر، فيؤدي ذلك إلى التمانع.

[١٠٦] فإن قيل: مهما أراد احدهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض، وكذا بالعكس، قلنا: هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها، أو لا؟ فإن أوجبتموها، فهو تحكم بل هو أيضاً مبطل للقدرة. فإن خلق الجوهر من واحد، كأنه يضطر الآخر إلى خلق العرض، وكذا بالعكس. فلا يكون له قدرة على الترك، ولا تتحقق القدرة مع هذا، وعلى الجملة فترك المساعدة، إن كان ممكناً، فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدرة، والمساعدة إن كانت واجبة، صار الذي لا بد له من مساعدة، مضطراً لا قدرة له.

[١٠٧] فإن قيل. فيكون أحدهما خالق الشر والآخر خالق الخير؟ قلنا: هذا هوس لأن الشر ليس شراً لذاته، بل هو من حيث ذاته مساو للخير، ومماثل له، والقدرة على الشيء قدرة على مثله. فإن إحراق بدن المسلم بالنار شر، وإحراق بدن الكافر خير، ودفع شر؛ والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام انقلب الإحراق في حقه شراً؛ فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان؛ لا بد وأن يقدر على إحراقه عند النطق بها، لأن نطقه بها، صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم، ولا ذات

ateşin ve yakma fiilinin zâtlarını değiştirmediği gibi bunların türlerini de dönüştürmez. Tüm yanma fiilleri birbirine benzediğinden, kudretin bunlardan her biri ile bağlantılı olması gerekir. Bu ise bir tür çatışmayı ve karşılıklı rekabeti gerektirir. Özetle söylemek gerekirse, mesele, nasıl düşünülürse düşünülsün, bundan bir sıkıntı ve kargaşa (*fesâd*) doğar. Yüce Allah'ın "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, bu ikisinde kargaşa ortaya çıkardı" [el-Enbiyâ 24] sözü ile kastettiği husus da budur. Kur'ân'ın bu beyanı üzerine bir ilave yapmaya gerek yoktur.

[108] Biz bu ana bölümü onuncu iddia ile sona erdirelim. Burada, O'nun sonradan olanlara mahal olmasının imkânsızlığını açıklamak dışında, bu kısımda [ele alınması] uygun olan bir mesele kalmamıştır. Bu konuya ise ilim, irade ve diğer sıfatların yaratılmış olduğunu iddia eden kişiyi reddetmek için sıfatlardan bahsedeceğimiz yerde temas edeceğiz.

النار، ولا ذات الاحتراق، ولا يغلب جنساً. فتكون الاحتراقات متماثلة، فيجب تعلق القدرة بالكل، ويقتضي ذلك تمانعاً، وتزاحماً، وعلى الجملة كيفما فرض الأمر تولد منه اضطراب وفساد، وهو الذي أراد الله سبحانه بقوله ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ فلا مزيد على بيان القرآن.

[١٠٨] ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشرة، فلم يبق مما يليق بهذا الفن إلا بيان استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث، وسنشير إليه في أثناء الكلام في الصفات رداً على من قال بحدوث العلم، والإرادة وغيرهما.

İkinci Ana Bölüm

Sıfatlar hakkında

Bu ana bölüm, yedi iddiaya ayrılmıştır. Zira biz yüce Allah'ın bilen (âlim), güç yetiren (kâdir), diri (hayy), irade eden (mürîd), işiten (semî'), gören (basîr) ve konuşan (mütekellim) bir varlık olduğunu iddia ediyoruz. Bunlar yedi sıfattır ve iki meseleden dolayı sıfatlar hakkındaki tartışma çeşitli kısımlara ayrılır: Bunlardan ilki, tek tek sıfatlarla; ikincisi ise bütün sıfatların ortak olduğu konularla ilgilidir. O halde başlangıçta, her bir sıfatın aslının ispatını ve bunların hükümlerinin özelliklerini açıklayan birinci kısım yer alsın

[1] Birinci Kısım

Başlangıcı bu kısımla yapalım. O da her bir sıfatının aslının ispatı ve bunların hükümlerinin açıklanması hakkındadır.

[2] Birinci Sıfat: Kudret

Biz âlemin yaratıcısının (*muhdis*) kâdir olduğunu iddia ediyoruz. Çünkü âlem, insanı şaşırtan birçok hâdiseleri ve delilleri (*âyât*) ihtiva eden, muhkem, tertipli, sağlam ve düzenli bir fiildir. İşte tüm bunlar kudret sıfatının varlığını gösterir. Biz [bu hususu] kıyas şeklinde ifade ederiz: "Her muhkem fiil, güç yetiren bir fâilden meydana geldiğine ve âlem de muhkem ve düzenli bir fiil olduğuna göre, o da güç yetiren bir fâilden meydana gelmiştir." Peki, bu asılların hangisi tartışma konusudur?

[3] Şayet "Âlemin muhkem bir fiil olduğunu niçin söylediniz?" denirse, biz de şöyle deriz: Onun muhkem olması ile tertipli, düzenli ve uyumlu olmasını kastediyoruz. Kendi iç ve dış organlarına bakan bir kimse,

القطب الثاني

في الصفات

وفيه سبعة دعاوى إذ ندعي أنه تعالى عالم قادر حي مريد سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات، ويتشعب عنها نظر في أمرين: أحدهما ما يختص بآحاد الصفات، والثاني ما يشترك فيه جميع الصفات

[١] القسم الأول

فلتقع البداية بالقسم الأول، وهو إثبات أصل آحاد الصفات، وشرح خصوص أحكامها.

[٢] الصفة الأولى: القدرة

ندعي أن محدث العالم قادر. لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع من العجائب، والآيات؛ وذلك يدل على القدرة، ونرتب القياس فنقول: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر؛ والعالم فعل محكم مرتب، فهو اذا صادر من فاعل قادر. ففي أي الأصلين النزاع؟

[٣] فإن قيل: فلم قلتم إن العالم فعل محكم؟ قلنا: عنينا بكونه محكماً ترتبه، ونظامه، وتناسبه. فمن نظر في أعضاء نفسه الظاهرة،

anlatması uzun süren oldukça şaşırtıcı, sağlam bir işçilik (*itkân*) görür. İşte bu, duyular (*his*) ve gözlem (*müşâhede*) yoluyla idrâk edilen ve inkârı mümkün olmayan bir asıldır.

[4] Şayet "Diğer asıl olan 'Her muhkem fiil, aynı zamanda tertipli bir fiildir ve onun fâili kâdirdir' aslını ne ile bildiniz?" denilirse de şöyle deriz: Aklın zorunluluğu bunu idrâk etmemizi sağlamıştır. Akıl herhangi bir delile ihtiyaç duymadan bunu doğrular ve akıl sahibi bir kişi bunu inkâr edemez. Ancak biz, inkârın ve hatada ısrarın kökünü kazımak için delil ortaya koyarız ve deriz ki: O'nun kâdir olması ile bir fiilin ya zâtı gereği ya da zâtına ilave bir özellikten dolayı O'ndan meydana geldiğini kastediyoruz. Fiilin zâtı gereği O'ndan meydana geldiğini söylemek doğru değildir. Şayet böyle olsaydı bu fiilin de zât ile birlikte kadîm olması gerekirdi. Bu ise fiilin zâta ilave [bir özellikten] meydana geldiğini gösterir. İşte biz, fiilin meydana gelmesine imkân sağlayan bu ilave sıfatı "kudret" olarak isimlendirmekteyiz. Zira, dildeki kullanımda kudret, fâilin fiili yapmasına imkân sağlayan bir sıfattan ibarettir ki, fiil bununla meydana gelir. Bu niteleme, daha önce zikrettiğimiz kesin taksîmin delâlet ettiği hususlardandır. Biz kudret ile ancak bu niteliği kastetmekteyiz ki, bunu [daha önce] ispat etmiştik.

[5] Şayet, "Kudret hakkındaki [bu görüşünüz] aleyhinize döner. Çünkü kudret kadîm bir sıfattır. Oysa ki siz, onun yöneldiği fiilin (*makdûr*) kadîm olamayacağını söylediniz" denirse, biz de şöyle deriz: Bu sorunun cevabı, irade sıfatının hükümleri bölümünde verilecektir. Zira biz kudret sıfatını ispatladığımızda onun hükümlerini de zikredeceğiz. Bu hükümlerden biri de onun güç yetirilen varlıkların tümü ile bağlantı kurmasıdır. Güç yetirilen varlıklar (*makdûrat*) ile mümkün olan tüm varlıkları kasdetmekteyiz.

[6] Mümkün varlıkların sonu olmadığı için, güç yetirilen varlıkların da sonunun olmadığı açıkça anlaşılır. Burada bizim "Mümkün olan varlıkların sonu yoktur" sözünden kastımız; hâdis varlıkların art arda yaratılmasının, akılda, sonrasında bir hâdisin meydana gelmesi imkânsız olan bir noktada sona ermemesidir. İmkân, sonsuza kadar devam etmekte, kudret ise bunların tamamını kuşatmaktadır. Bu iddianın kesin delili, kudretin yöneldiği alanın genelliğidir. Daha önce âlemin yaratıcısının bir olduğu ortaya çıkmıştı.

والباطنة، ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره، فهذا أصل، مدرك معرفته الحس والمشاهدة، فلا يمكن جحده.

[٤] فإن قيل: بم عرفتم الأصل الآخر؟ وهو أن كل فعل محكم مرتب ففاعله قادر. قلنا هذا مدركه ضرورة العقل، فالعقل مصدق به بغير دليل، ولا يقدر العاقل على جحده. ولكنا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد؛فنقول: نعني بكونه قادرا أن الفعل الصادر منه لا يخلو، إما أن يصدر عنه لذاته أولمعنى زائد عليه، وباطل أن يقال صدر عنه لذاته، إذ لو كان كذلك، لكان قديماً مع الذات، فدل على أنه صدر لزائد على ذاته. فالصفة الزائدة التي بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة، إذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي يتهيأ الفعل للفاعل، وبها يقع الفعل وهذا الوصف، مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه، ولسنا نعني بالقدرة إلا هذه الصفة، وقد أثبتناها.

[٥] فإن قيل: فهذا ينقلب عليكم هذا في القدرة، فإنها قديمة فلتم لم يكن المقدور قديما. قلنا سيأتي جوابه في أحكام الإرادة، وإذ أثبتنا القدرة فلنذكر أحكامها. ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات، وأعني بالمقدورات الممكنات كلها.

[٦] ولا يخفى أن الممكنات كلها لا نهاية لها، فلا نهاية إذاً للمقدورات، ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات، أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي إلى حد، يستحيل في العقل حدوث حادث بعده. فالإمكان مستمر أبدا، والقدرة واسعة لجميع ذلك؛ وبرهان هذه الدعوى وهو عموم تعلق القدرة، أنه قد ظهر أن صانع العالم واحد. فإما أن يكون

Kudretin yöneldiği her varlığın karşısında bir kudret (sıfatı) olduğunda ve bu varlıkların da (*makdûrât*) sonu bulunmadığında, sonu olmayan sayısız kudretlerin varlığı ortaya çıkar. Daha önce, [feleğin] sonsuz dönüşlerinin geçersizliği konusunda da geçtiği üzere, bu imkânsızdır.

[7] Kudret sıfatının bir olmasına gelince, onun bir olması yanında, birbirlerinden farklı olan cevherlere ve arazlara yönelmesi, ortak olan bir husustan dolayıdır ki, imkân dışında ortak olunan bir husus yoktur. Bu nedenle, kesin olarak her mümkünün aynı zamanda güç yetirilen olduğunu ve kudret ile meydana geldiğini kabul etmek gerekmektedir.

[8] Özetle söylemek gerekirse, cevherler ve arazlar O'nun tarafından meydana getirildiğinde, bunların benzerlerinin O'nun tarafından meydana getirilmemesi imkânsız olur. Çünkü bir şeyi meydana getiren kudret, onun benzerini meydana getirme gücüne de sahiptir. Kudretin yöneldiği varlıkların sayısının çok olması mümkün olduğunda, kudretin tüm hareketlere ve renklere nisbeti aynı şekilde olur. Bu kudret, hareketlerin sürekli olarak art arda yaratılmasına uygundur. Renklerin ve cevherlerin art arda yaratılması da böyledir. Bizim "Yüce Allah'ın kudreti her mümküne yönelmektedir" sözüyle kasdettiğimiz de budur. Çünkü imkân, belirli bir sayıyla sınırlandırılamadığı gibi, kudretin zâtının irtibatı da herhangi bir sayıyla belirlenemez. Bir harekete işaret ederek, benzer bir kudrete yöneldiği halde, onun kudretin yönelme imkânı dışında bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Zira biz zorunlu olarak bir şeyi zorunlu kılan şeyin, onun benzerini de zorunlu kıldığını biliriz. Bu meseleden üç tâli mesele (*fürû'*) ortaya çıkar:

[9] **Birincisi**: Bir kimse çıkıp da "Siz bilinenin (*ma'lûm*) karşıtının güç yetirilen (*makdûr*) olduğunu kabul ediyor musunuz?" derse, biz de şöyle deriz: Bu husus üzerinde anlaşmazlık vardır. [Oysa ki] mesele incelendiğinde ve lafızlardaki düğümler çözüldüğünde bu hususta bir anlaşmazlığın bulunması düşünülemez. Bunun açıklaması ise şöyledir: Her mümkünün aynı zamanda güç yetirilen olduğu ispat edilmişti. İmkânsız olan şey ise güç yetirilen değildir. Öyleyse bilinenin karşıtının imkânsız mı yoksa mümkün mü olduğunu bir araştıralım.

له بإزاء كل مقدور قدرة، والمقدورات لا نهاية لها، فيثبت قدرة متعددة، لا نهاية لها وهو محال، لما سبق في إبطال دورات لا نهاية لها.

[٧] وأما أن تكون القدرة واحدة، فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر، والأعراض مع اختلافها، لأمر تشترك فيه، ولا يشترك في أمر سوى الامكان؛ فيلزم منه أن كل ممكن، فهو مقدور لا محالة، وواقع بالقدرة.

[٨] وبالجملة إذا صدرت منه الجواهر، والأعراض، استحال أن لا يصدر[٧] منه أمثالها. فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله، إذا لم يمتنع التعدد في المقدور، فنسبتها إلى الحركات كلها، والألوان كلها على وتيرة واحدة؛ فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام، وكذا لون بعد لون، وجوهر بعد جوهر، وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن. فإن الإمكان لا ينحصر في عدد، ومناسبة ذات القدرة، لا تختص بعدد دون عدد، فلا يمكن أن يشار إلى حركة، فيقال إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تعلقت بمثلها. إذ بالضرورة نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله، ويتشعب عن هذا فروع ثلاثة:

[٩] **الأول**: إن قال قائل هل تقولون أن خلاف المعلوم مقدور؟ قلنا: هذا مما اختلف فيه، ولا يتصور الخلاف فيه، إذا حقق، وأزيل تعقيد الألفاظ، وبيانه: أنه قد ثبت أن كل ممكن مقدور، وأن المحال ليس بمقدور، فلننظر أن خلاف المعلوم محال، أو ممكن، ولا نعرف ذلك إلا

---

[٧] يصدر

Biz imkânsız ve mümkün kelimelerinin mânâsını anlamadan ve bunların hakikatini ortaya koymadan bunu anlayamayız. Aksi halde araştırmada gevşeklik gösterdiğimizde, bilinenin aksine bir şeyin imkânsız olması, mümkün olması ve imkânsız olmaması doğru olabilir. O şeyin imkânsız olduğu ve imkânsız olmadığı doğru olduğunda ise birbiriyle çelişen şeyler aynı anda doğru olamazlar.

[10] Bil ki, lafzın altında genel bir anlam (*icmâl*) vardır, şu sözlerim bunu sana açıklar: Mesela âlemin zorunlu, imkânsız ya da mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Âlemin zorunlu olmasına gelince; sen kadîm varlığın iradesini zorunlu olarak varsaydığında, aynı şekilde irade edilen de (*murâd*) mümkün (*câiz*) değil, zorunlu olur. Zira, kadîm irade tahakkuk ettiğinde, irade edilenin yokluğu imkânsız olur. Âlemin imkânsız olmasına gelince, o da şöyledir: İlâhî iradenin âlemi icad etmeye yönelmediği varsayıldığında, âlemin meydana gelmesi de kesin olarak imkânsız olur. Çünkü bu, hâdis bir varlığın sebepsiz yere meydana gelmesine götürür ki, bunun imkânsız olduğu anlaşılmıştı. Âlemin mümkün olmasına gelince, bu sadece âlemin zâtını araştırmak ve bunun yanında iradenin varlığını ya da yokluğuna itibar etmemekle anlaşılır. Bu durumda o, imkân vasfıyla nitelenebilir. O halde üç tür itibar vardır:

[11] Birincisi, âlemin meydana gelişinde iradenin varlığının ve onun âleme yönelmesinin şart olmasıdır. Âlem bu itibarla zorunludur.

[12] İkincisi, [âlemin yaratılmasında] irade olmadığının düşünülmesidir. Âlemin meydana gelişi bu itibarla imkânsızdır.

[13] Üçüncüsü, bu hususta iradeyi ve sebebi dikkate almayı bir kenara bırakmamızdır. Bu durumda onun varlığına ya da yokluğuna itibar edilmez ve sadece âlemin zâtına bakılır. Bu itibarla âlem için üçüncü bir seçenek kalır ki,

بعد أن عرف معنى المحال، والممكن؛ ونحصل حقيقتهما. وإلا فإن تساهلنا في النظر، ربما صدق على خلاف المعلوم، أنه محال، وأنه ممكن، وأنه ليس بمحال. فإذاً قد صدق أنه محال، وأنه ليس بمحال، والنقيضان لا يصدقان معاً.

[١٠] فاعلم أن تحت اللفظ إجمالاً، وإنما ينكشف لك ذلك بما أقوله، وهو أن العالم مثلاً، يصدق عليه أنه واجب، وأنه محال، وأنه ممكن. أما كونه واجباً، فمن حيث أنه إذا فرضت إرادة القديم موجودة، وجوداً واجباً، كان المراد أيضاً واجباً بالضرورة، لا جائزاً، إذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الإرادة القديمة. وأما كونه محالاً، فهو أنه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده، فيكون لا محالة حدوثه محالاً، إذ يؤدي إلى حدوث حادث بلا سبب، وقد عرف أنه محال. وأما كونه ممكناً فهو أن ينظر إلى ذاته فقط، ولا يعتبر معه لا وجود الإرادة، ولا عدمها، فيكون له وصف الإمكان، فإذاً الاعتبارات ثلاثة:

[١١] الأول أن يشترط فيه وجود الإرادة، وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب.

[١٢] الثاني أن يعتبر فقد الإرادة، فهو بهذا الاعتبار محال.

[١٣] الثالث أن نقطع[٨] الالتفات عن الإرادة، والسبب، فلا نعتبر وجوده، ولا عدمه؛ ونجرد[٩] النظر إلى ذات العالم.[١٠] فيبقى له بهذا الاعتبار

---

[٨] ان يقطع

[٩] مجرد

[١٠] العلم

o da imkândır. Bununla biz, âlemin zâtı gereği mümkün oluşunu kasdediyoruz. Yani, zâtından başka bir şeyi şart koşmadığımızda âlem mümkündür. Böylece bir şeyin aynı zamanda hem mümkün hem de imkânsız olabileceği [sonucu] ortaya çıkar. Ancak âlem zâtı itibariyle mümkün, başkası itibarıyla da imkânsızdır. Onun zâtı itibarıyla hem mümkün hem de imkânsız olması ise mümkün değildir. Bu iki durum birbiriyle çelişik olduğu gibi [nihayetinde] bilinene aykırı bir duruma varmaktadır.

[**14**] Deriz ki: Mesela, yüce Allah'ın ilminde Cumartesi gününün sabahında Zeyd'in ölmesi varsa, Cumartesi günü sabahı Zeyd için hayatın yaratılması mümkün müdür, değil midir? Doğru olan bunun hem mümkün hem de imkânsız olmasıdır. Yani bu, başkası dikkate alınmadığında zâtı itibarıyla mümkündür. Allah'ın ilminin öldürmeyle ilişkilendirilmesi dikkate alındığında ise bunun zâtı itibarıyla değil, başkasına nisbetle gerçekleşmesi imkânsızdır. Zâtı gereği imkânsız olan, zâtı dışındaki bir şeyin imkânsız olmasının zorunluluğuyla değil, siyahlık ve beyazlığın biraraya gelmesinde olduğu gibi, zâtı itibarıyla imkânsızdır. Zeyd'in yaşaması varsayıldığında, hayatın zâtı gereği bu imkânsız olmaz. Ancak, Zeyd'in zâtı dışındaki bir şeyden dolayı bunun imkânsızlığı gerekir ki, bu da [Allah'ın] ilminin zâtıdır. Zira [bu durumda] bilgi cehâlete dönüşür, oysaki bilginin cehâlete dönüşmesi imkânsızdır. Böylece [Zeyd'de hayatın yaratılmasının] zâtı gereği mümkün olduğu, ancak bir başkasında imkânsızlığı gerektiğinden dolayı imkânsız olduğu anlaşılır. Biz "Bu vakitte Zeyd'in hayatı kudret kapsamındadır" dediğimizde, bununla siyahlık ve beyazlığın biraraya gelmesinde olduğu gibi, hayatın da hayat olması bakımından imkânsız olmadığını kastederiz. Yüce Allah'ın kudreti, kudret olmak bakımından hayatın yaratılmasına yönelmekten uzak olmadığı gibi O, kudretin zâtında bulunan bir gevşeklik (*fütûr*), zayıflık ya da herhangi bir sebepten dolayı da bundan uzak durmaz. İşte bu iki meselenin inkârı imkânsızdır. Bununla, (ilâhî) kudretin zâtından yetersizliğin olumsuzlanmasını ve bir başkasına nisbetle değil, sadece hayat olması bakımından hayatın zâtı hakkında imkânın gerçekleşmesini kastediyorum.

[**15**] Hasım, vukûunun imkânsızlığa götürmesi mânâsında bunun güç yetirilen bir fiil olmadığını söylerse, o; bu mânâda haklıdır ki, biz de bunu reddetmiyoruz. O halde geriye lafzı incelemek kalıyor. Dil açısından bu ismin (kudret) O'na verilmesi ya da O'nun bundan alıkonulması doğru mudur? Lafza bu anlamı vermenin doğru olduğu açıktır. Çünkü insanlar

الأمر الثالث، وهو الإمكان. ونعني به أنه ممكن لذاته، أي إذا لم نشترط غير ذاته كان ممكناً، فظهر منه أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره، ولا يجوز أن يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته، فهما متناقضان؛ فيرجع إلى خلاف المعلوم.

[١٤] فنقول: إذا سبق في علم الله تعالى إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً، فنقول: خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن أم ليس بممكن؟ فالحق فيه أنه ممكن، ومحال، أي هو ممكن باعتبار ذاته إن قطع الالتفات إلى غيره، ومحال لغيره لا لذاته وذلك إذا اعتبر معه الالتفات إلى تعلق بالإماتة، والمحال لذاته، وهو الذي يمتنع لذاته كالجمع بين السواد، والبياض، لا للزوم في غير ذاته. وحياة زيد لو قدرت لم تمتنع لذات الحياة، ولكن يلزم منه استحالة في غير ذاتها، وهو ذات العلم، إذ ينقلب جهلاً؛ ومحال أن ينقلب جهلاً. فبان أنه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره، فإذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة، لم نرد به إلا أن الحياة من حيث أنها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض. وقدرة الله تعالى من حيث أنها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة، ولا تتقاصر عنه لفتور، ولا ضعف، ولا سبب في ذات القدرة. وهذان أمران يستحيل إنكارهما أعني نفي القصور عن ذات القدرة، وثبوت الإمكان لذات الحياة، من حيث أنها حياة فقط من غير التفات إلى غيرها.

[١٥] والخصم إذا قال غير مقدور على معنى أن وجوده يؤدي إلى استحالة، فهو صادق في هذا المعنى، فإنا لسنا ننكره، ويبقى النظر في اللفظ. هل هو صواب من حيث اللغة إطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه؟ ولا يخفى أن الصواب إطلاق اللفظ. فإن الناس يقولون فلان قادر على

"Falanca hareket etmeye ve durmaya kâdirdir, dilerse hareket eder dilerse de durur" derler. Falancanın her zaman birbirine zıt olan iki şeyi yapmaya kudretinin olduğunu söylerler. Onlar, yüce Allah'ın bilgisinde, bunlardan birinin meydana gelmesinin geçerli olduğunu da bilirler. [Lafzın] bu kullanımları, yukarıda zikrettiğimiz hususu ispatlamaktadır. Bunda anlamın rolü zorunludur ve bunu inkâr etmek mümkün değildir.

[16] **İkinci Tâlî Mesele:** Bir kimse çıkıp da şöyle derse; "Tüm mümkünlere yönelmek bakımından kudretin genel olduğunu iddia ettiniz. O halde sizin, hayvanların ve diğer canlı varlıkların güç yetirdiği fiiller (*makdûrât*) hakkındaki görüşünüz nedir? Bunlar da yüce Allah'ın kudreti dâhilinde midir, yoksa değil midir? Bunların Allah'ın kudreti dâhilinde olmadığını söylediğinizde, kudretin yönelme alanının genelliğine dair sözünüzü çiğnemiş olursunuz. Bunların Allah'ın kudretinde olduğunu söylediğinizde ise iki kâdir [tarafından meydana getirilen] bir fiili kabul etmeniz gerekir ki, bu imkânsızdır ya da insanların ve diğer canlıların kâdir olmasını inkâr etmiş olursunuz. Bu ise şeriatın isteklerini inkâr etmek ve zorunlu olarak bilinen hususları reddetmektir. Şöyle ki; kudreti olmayan bir kişiden bir şey istemek imkânsızdır. Yüce Allah'ın kuluna 'Senin, kudretim dâhilinde olan, bununla etki edebildiğim ve hiçbir kudretinin olmadığı bir şeyi yapman zorunludur' demesi imkânsızdır."

[17] Biz [kudretlerin] birbirinden ayrılması konusunda, insanların birçok gruba ayrıldığını söyleriz. Bunlardan Cebriye, kulun kudretini inkâr etmiştir. Bu durumda onların, zorunlu olarak titreme hareketi ile ihtiyârî hareket arasındaki farkı inkâr etmeleri gerekir. Aynı zamanda onlar, şeriatın yükümlülüklerinin imkânsızlığını kabul etmek zorundadırlar. Mu'tezile, yüce Allah'ın kudretinin kulların, hayvanların, meleklerin, cinlerin ve şeytanların fiilleri ile olan bağlantısını reddetmiştir. Onlar kullardan meydana gelen tüm fiillerin, kulların yaratması ve meydana getirmesi ile olduğunu, yüce Allah'ın bu fiiller üzerinde, yaratmak ya da engel olmak bakımından etkisinin bulunmadığını ileri sürdüler. Böylece onların iki büyük çirkinliğe düşmeleri kaçınılmaz oldu.

[18] Bunlardan ilki, selefin –Allah onlardan razı olsun– üzerinde anlaşmaya vardığı; "Allah'tan başka yaratıcının olmadığı ve O'nun dışında kimsenin bir şey yaratmadığı" ilkesinin inkârıdır. İkincisi ise onların icat etme ve yaratma fiillerini, neyi yaratacağını bilmeyen bir kudrete

الحركة، والسكون؛ إن شاء تحرك وإن شاء سكن. ويقولون إن له في كل وقت قدرة على الضدين، ويعلمون أن الجاري في علم الله تعالى وقوع أحدهما، فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه، وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل إلى جحده.

[١٦] الفرع الثاني: إن قال قائل إذا ادعيتم عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوانات، وسائر الأحياء من المخلوقات، أهي مقدورة لله تعالى أم لا؟ فإن قلتم ليست مقدورة، فقد نقضتم قولكم إن تعلق القدرة عام، وإن قلتم إنها مقدورة له لزمكم إثبات مقدور بين قادرين، وهو محال، أوإنكار كون الإنسان، وسائر الحيوان قادراً، وهو مناكرة للضرورة، ومجاحدة لمطالبات الشريعة. إذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه، ويستحيل أن يقول الله لعبده ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدور لي، وأنا مستأثر بالقدرة عليه، ولا قدرة لك عليه.

[١٧] فنقول: في الانفصال قد تحزب الناس في هذا أحزاباً، فذهبت المجبرة إلى انكار قدرة العبد، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة، والحركة الاختيارية، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع؛ وذهبت المعتزلة إلى انكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد، والحيوانات، والملائكة والجن، والشياطين وزعمت أن جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم، لا قدرة لله تعالى عليهما بنفي، ولا إيجاد، فلزمتها شناعتان عظيمتان:

[١٨] إحداهما انكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم من أنه لا خالق إلا الله ولا مخترع سواه. والثانية نسبتها الاختراع، والخلق إلى قدرة

nisbet etmeleridir. Şüphesiz ona, insanlardan ve diğer canlılardan meydana gelen hareketler ile bunların sayıları, tafsilatları ve miktarları hakkında sorulsa, bunlardan hiçbir haberi yoktur. Bir çocuk beşikten ayrılır ayrılmaz, kendi seçimiyle anasının memesine doğru emekler ve onu emer. Yavru bir kedi de, doğar doğmaz gözleri kapalı bir halde anasının memesine doğru ilerler. Örümcek ise tuhaf şekillerden oluşan ve yuvarlaklığı, kenarlarının birbirine eşitliği ve düzenindeki uyumluluk bakımından mühendisleri hayrete düşüren evler dokur. Bu hususun mühendislerin bilmediği ayrı bir bilgi olduğu zorunlu olarak anlaşılır. Arı ise evini altıgen şeklinde oluşturur. Bu evler içinde dörtgen, dâire, yedigen ya da başka bir şekilde olan yoktur. Bunun nedeni, altıgenin, başka bir şekilde olmayan ve geometrik ilkelere delâlet eden bir özellik nedeniyle öne çıkmasıdır. Bu ise bazı esaslara dayanır:

[**19**] Bunlardan ilki, (geometrik) şekillerin birisi ve en geniş olanı, doğrunun dış köşelerinden ayrı olan dâire şeklidir. İkincisi, dâirevî şekiller, sıkışık vaziyette yanyana konulduklarında aralarında mutlaka gereksiz bir boşluğun kalmasıdır. Üçüncüsü, şüphesiz az kenarlı şekiller içinde kapsam bakımından dâireye en yakın olanı altıgendir. Dördüncüsü, yedigen, sekizgen ve beşgen gibi dâireye yakın olan geometrik şekillerin tamamı, sıkışık bir halde yanyana konulduklarında, aralarında gereksiz bir boşluk kalmakta ve bunlar birbirine [tamamen] yapışmamaktadır. Dörtgenler ise birbirine yapışmakla birlikte köşeleri merkez noktalarından uzak olmaları nedeniyle, dâirevî şekilleri kapsamaktan uzaktırlar. Bu nedenle arı, kendisini de içine alması için dâire şekline yakın olan bir şekle muhtaçtır. Altıgen ise dâire şekline oldukça yakındır. Arı, yerinin darlığı ve nüfusunun çokluğundan dolayı, evler arasında boşluk bulunması ve evlerin tüm fertleri alacak genişlikte olmaması nedeniyle yer kaybetmemek zorundadır. Geometrik şekiller içinde, sonu olmamakla birlikte, dâireye en yakın olan

من لا يعلم ما خلقه، فإن الحركات التي تصدر من الإنسان، وسائر الحيوان، لو سئل عن عددها وتفاصيلها، ومقاديرها، لم يكن عنده خبر منها، بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب إلى الثدي باختياره، ويمتص، والهرة كما ولدت تدب إلى ثدي أمها، وهي مغمضة العينين والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة يتحير المهندس في استدارتها، وتوازي أضلاعها، وتناسب ترتيبها وبالضرورة يعلم انفكاكها عن العلم بما يعجز المهندسون عن معرفته، والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس ولا يكون فيها مربع، ولا مدور، ولا مسبع، ولا شكل آخر؛ وذلك لتميز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها، وهو مبني على أصول.

[١٩] أحدها، أن احدى الأشكال، وأوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة. والثاني أن الأشكال المستديرة، إذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة؛ والثالث، أن أقرب الأشكال القليلة الأضلاع إلى المستديرة، والاحتواء، هو شكل المسدس؛ والرابع أن كل الأشكال القريبة من المستديرة، كالمسبع، والمثمن، والمخمس، إذا وضعت جملة منها متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة، ولم تكن متلاصقة. وأما المربعات فإنها متلاصقة، ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن أوساطها؛ ولما كان النحل محتاجاً إلى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً لشخصه، فإنه قريب من الاستدارة، وكان محتاجاً لضيق مكانه. وكثرة عدده إلى أن لا يضيع موضعاً بفرج تتخلل بين البيوت، ولا تتسع لأشخاصها ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة، وله هذه

ve sıkışık halde bulunma ve aralarında boşluk kalmama özelliğine sahip tek şekil ise altıgendir. Bu, Yüce Allah, arının evini inşa ederken altıgen şeklini seçmesini sağlamıştır. Keşke arının, akıllı insanların çoğunun idrâk etmekten yoksun bulunduğu bu incelikleri kendi başına mı bildiğini, yoksa otoritede tek olan (*ceberût*) bir yaratıcının, arının zorunlu olarak bu işi yapmasını mı sağladığını bilseydim! Arının, bilmeden ve kaçınma kudreti olmadan, peteklerin üzerinde ve içinde Allah'ın takdiri ile bu işleri yaptığı ortadadır. Hayvanların bu türden sanatlı fiillerinde, şaşılacak durumlar vardır, bunlardan sadece bir kısmını zikretmen bile kalpleri Allah'ın büyüklüğü ve yüceliği ile doldurmaya yeter. O halde, Allah'ın yolundan sapan, kendi sınırlı kudreti ile gururlanan ve zayıflığının verdikleri ile yaratmada, icat etmede ve buna benzeyen şaşılacak işleri ve delilleri örneksiz yaratmada (*ibdâ'*) yüce Allah ile yarıştıklarını zanneden kişilere yazıklar olsun! Heyhât, heyhât! Tüm yaratılmış varlıklar zelildir, göklere boyun eğdiren varlık ise otoritede tektir. İşte Mu'tezile mezhebinin peşini bırakmayan çirkinlikler bunlardır.

[20] Şimdi, Ehl-i sünnetin doğru yolu nasıl bulduğu ve itikadda orta yola nasıl aday olduğuna bir bak! Onlar zorunluluk altında bulunma (*cebr*) görüşünün imkânsız ve geçersiz; [insanın fiillerini] yarattığı iddiasının ise korkutucu bir zorlama olduğunu söylediler. Bu hususta doğru olan, bir fiil üzerinde iki ayrı kudretin etkisini kabul etmek ve iki kâdire nisbet edilen bir fiilin (*makdûr*) bulunduğunu söylemektir. Geriye ise sadece bir fiil üzerinde iki kudretin birlikteliğinin (*tevârüd*) imkânsız olduğunu düşünmek kalır. İki kudret [bir fiile] bir tek şekilde yöneldiğinde, bu mümkün olmaz. [Fiile yönelen] kudretler ile bunların fiil ile bağlantı şekilleri farklı olduğunda ise, ileride açıklayacağımız üzere, bir şeyde iki ayrı bağlantının bir araya gelmesi imkânsız olmaz.

[21] Şayet, "Sizi iki kâdir tarafından yapılan tek bir fiilin varlığını ispata götüren şey nedir?" denirse, şöyle deriz: İhtiyârî hareketin titremeden farklı olduğunu ispatlayan kesin delil şudur: Şayet titreme hareketinin titreyen kişi tarafından kastedilen ve aynı biçimde istenen bir hareket olduğu varsayılırsa, (bu iki hareket arasındaki) tek fark kudrettir. Bir diğer kesin delil ise yüce Allah'ın kudretinin mümkün olan her varlığa yönelmesidir.

الخاصية، وهو التراص، والخلو عن بقاء الفرج بين أعدادها إلا المسدس؛ فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها. فليت شعري أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها أكثر عقلاء الإنس؟ أم سخره لنيل ما هو مضطر إليه الخالق المتفرد بالجبروت؟ وهو في الوسط مجرى لتقدير الله تعالى يجري عليه، وفيه، وهو لا يدريه، ولا قدرة له على الامتناع عنه، وإن في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردت منها طرفاً لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى، وجلاله، فتعساً للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة، ومكنتهم الضعيفة الظانين أنهم مساهمون الله تعالى في الخلق، والاختراع، وإبداع مثل هذه العجائب، والآيات؛ هيهات هيهات، ذلت المخلوقات، وتفرد بالجبروت جبار السموات. فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة.

[٢٠] فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد، ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد؟ فقالوا: القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد؛ فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه.

[٢١] فإن قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين؟ قلنا: البرهان القاطع على أن الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة، وإن فرضت الرعدة مرادة للمرتعد، ومطلوبة له أيضا، ولا مفارقة إلا بالقدرة، ثم البرهان القاطع على أن كل ممكن فتتعلق به قدرة الله تعالى، وكل

Her hâdis olan mümkün ve kulun fiili de hâdis bir fiil olduğuna göre, kulun fiili de mümkündür. Bu durumda yüce Allah'ın kudretinin bu fiile yönelmemesi imkânsızdır. Biz, ihtiyârî hareketin hâdis ve mümkün bir hareket olması bakımından, titreme hareketine benzediğini söylemekteyiz. Bu nedenle yüce Allah'ın kudretinin bunlardan sadece birine yönelmesi, ancak ona benzeyen diğerine yönelememesi imkânsızdır. Bu, bir başka imkânsız durumu daha gerektirir ki, o da şudur: Yüce Allah, kul elini hareket ettirmek istediğinde onun elini durdurmayı dilese, burada ya hareket ve sükûn fiilleri birlikte meydana getirilir ya da hiçbirisi meydana getirilmez. Bu ise, hareket ve sükûnun birlikte meydana gelmesine ya da bunlardan yoksun bulunan bir [fiilin] mümkün olmasına götürür. Hareket ve sükûndan yoksun olmak, çelişik bir durum (*tenâkuz*) olduğundan, iki kudretin de geçersiz olmasını gerektirir. Çünkü kudret, iradenin meydana gelmesi ve yeri (*mahal*) kabul etmesi durumunda, yöneldiği fiili meydana getiren bir sıfattır. Kudreti daha güçlü olduğu için, yüce Allah'ın yöneldiği fiilin tercihe şayan olduğu zannedilirse bu da imkânsızdır. Çünkü kudretin bir harekete yönelmesi ile başka bir kudretin ona yönelmesi arasında bir üstünlük yoktur. Çünkü her iki kudretin de faydası, [yöneldikleri fiili] yaratmalarıdır. Onun gücü (*kuvvet*) bir başkası üzerindeki iktidarıdır, bu ise üzerinde tartışma olan [ihtiyârî] hareket konusunda tercih edilen bir husus değildir. Zira hareketin bu iki kudretteki payı, onlar tarafından yaratılmış olmasıdır. Burada yaratma fiili eşittir. Bunlardan biri daha güçlü ya da daha zayıf değildir ki, [aralarında] bir tercih olsun. O halde, iki kudretin de varlığını ispatlayan kesin delil, aynı zamanda bizi iki kâdir tarafından meydana getirilen bir fiilin (*makdûr*) ispatına götürmektedir.

[22] "Delilin imkânsız olan bir şeye götürmeyeceğine dair sözünüz anlaşılmadığı gibi, bahsettiğiniz diğer şeyler de anlaşılır değildir" denildiğinde ise, şöyle deriz: Bizim bunu anlatmamız gerekir. Şöyle ki; biz yüce Allah'ın kulun elinde, onun kudreti ile meydana getiremediği bir hareket yaratmasının anlaşılabilir bir husus olduğunu söyleriz. Bu hareket ve onunla birlikte olan kudret nasıl yaratılırsa yaratılsın, O, kudreti ve onun yöneldiği fiili yaratma konusunda tek otoritedir.

حادث ممكن، وفعل العبد حادث فهو إذاً ممكن. فإن لم تتعلق به قدرة الله تعالى، فهو محال. فإنا نقول: الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة، فيستحيل أن تتعلق قدرة الله تعالى باحداهما، وتقصر عن الأخرى، وهي مثلها؛ بل يلزم عليه محال آخر وهو أن الله تعالى لو أراد تسكين يد العبد إذا أراد العبد تحريكها، فلا يخلو إما أن توجد الحركة، والسكون جميعاً، أو كلاهما لا توجد[١١]، فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون، أو[١٢] إلى الخلو عنهما، والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين؛ إذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الإرادة، وقبول المحل. وإن ظن الخصم أن مقدور الله تعالى يترجح لأن قدرته أقوى، فهو محال لأن تعلق القدرة بحركة واحدة، لا تفضل تعلق القدرة الأخرى بها، إذ كانت فائدة القدرتين الاختراع، وإنما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام، إذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين أن تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى، فليس فيه أشد، ولا أضعف حتى يكون فيه ترجيح. فإذاً الدليل القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثبات مقدور بين قادرين.

[٢٢] فإن قيل: الدليل لا يسوق إلى محال لا يفهم، وما ذكرتموه غير مفهوم. قلنا: علينا تفهيمه، وهو أنا نقول اختراع الله تعالى للحركة في العبد معقول دون أن تكون الحركة مقدورة للعبد، فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها، كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور

---

[١١] لا يوجد

[١٢] والسكون الى الخلو

Bundan yaratma hususunda O'nun tek yetkili olduğu ortaya çıkar. Hareket var olduğunda ve hareket eden varlık buna güç yetirdiğinde, kâdir olması sebebiyle onun hali, titreyen kişinin halinden farklıdır. Böylece tüm problemler bertaraf edilmiş olur.

[23] Bundan çıkan sonuç şudur: Kudreti geniş olan kâdir varlık, kudreti ve onun fiilini birlikte var etmeye güç yetirendir. "Yaratan" (*hâlık*) ve "var eden" (*muhteri'*) isimleri kudreti ile bir şeyleri icat eden varlığa verildiğinde ve kudret ile onun yöneldiği fiil (*makdûr*), yüce Allah'ın kudreti ile birlikte meydana geldiğinden, O, yaratan (*hâlık*) ve var eden (*muhteri'*) olarak isimlendirilir. O halde kudretin yöneldiği fiil, kulun kudreti ile meydana gelmemektedir. Bu fiil, kulun kudreti ile meydana gelse de, bu nedenle kul, yaratıcı ya da var edici olarak isimlendirilemez. Bu tür bir nisbete [yaratmadan] farklı başka bir isim vermek gerekir. İşte bu nisbete yüce Allah'ın kitabına uyularak "kesb" adı verilir. Çünkü Kur'ân'da kulların fiillerine bu ismin verildiği görülmektedir. Bunlara "fiil" isminin verilmesinde ise tereddüt edilmiştir. Anlamları anladıktan sonra isimler noktasında bir sıkıntı yoktur.

[24] Denilirse ki, esas mesele anlamı kavramaktır, sizin bahsettikleriniz ise anlaşılır değildir. Çünkü kulda yaratılan bu kudretin, fiil (*makdûr*) ile bağlantısının olmaması anlaşılamaz. Zira bir kudretin fiil ile bağlantılı olmadan bulunması imkânsızdır. Bu, nesnesi (*ma'lûm*) olmayan bir bilginin bulunmasına benzer. Kudret ile yöneldiği nesne arasında bir bağlantı (*taalluk*) olduğunda, kudretin bir fiil ile; tesir etme, meydana getirme ve fiilin onunla meydana gelmesi dışında bir bağlantısının olduğu düşünülemez. Bu durumda kudretin yöneldiği fiilin kudrete nisbeti, sebeplinin sebebe nisbeti gibidir. Bunun nedeni, kudretin yöneldiği fiilin kudret ile meydana gelmesidir. Bu fiil kudret ile meydana gelmediğinde ise aralarında bağlantı olmaz ve bu durumda kudret de meydana gelemez. Çünkü bağlantısı (*taalluk*) olmayan şey kudret değildir. Zira kudret, bağlantısı olan sıfatlardandır. Biz de kudretin bağlantısı olan bir sıfat olduğunu söyleriz.

جميعاً، فخرج منه أنه منفرد بالاختراع، وأن الحركة موجودة، وأن المتحرك عليها قادر، وبسبب كونه قادراً عليها فارق حاله حال المرتعد، فاندفعت الإشكالات كلها.

[٢٣] وحاصله أن القادر الواسع القدرة، هو قادر على الاختراع للقدرة، والمقدور معاً. ولما كان اسم الخالق، والمخترع مطلقاً على من أوجد[١٣] الشيء بقدرته، وكانت القدرة، والمقدار جميعاً بقدرة الله تعالى سمي خالقاً، ومخترعاً، ولم يكن المقدور بقدرة العبد؛ وإن كان معه، فلم يسم خالقاً، ولا مخترعاً، ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف، فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن، وأما اسم الفعل فتردد في إطلاقه، ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني.

[٢٤] فإن قيل: الشأن في فهم المعنى، وما ذكرتموه غير مفهوم. فإن القدرة المخلوقة في العبد إن لم يكن لها تعلق بالمقدور، لم يفهم؛ إذ قدرة لا مقدور لها محال، كعلم لا معلوم له، وإن تعلقت به، فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير، والايجاد، وحصول المقدور بها. فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب إلى السبب، وهو كونه به، فإذا لم يكن به لم يكن بينهما علاقة، فلم تكن قدرة، إذ كل ما لا تعلق له، فليس بقدرة؛ إذ القدرة من الصفات المتعلقة. قلنا: هي متعلقة.

---

[١٣] اوجد

[25] Sizin, bağlantı kurmanın, onun aracılığıyla meydana gelen fiil ile sınırlı olduğu yönündeki sözünüz ise, ilim ve iradenin bağlantı kuran sıfatlar olması nedeniyle geçersizdir. Bu durumda "Kudretin bir şeyle bağlantı kurması, kudretle meydana gelen fiiller ile sınırlıdır" sözünüz de aynı şekilde geçersizdir. Çünkü size göre kudret sıfatı bâkîdir. Bu sıfatın fiilden önce var olduğu farz edildiğinde o, bağlantı kuran bir sıfat mıdır, değil midir? [Bu soruya] "Hayır" demeniz imkânsızdır. "Evet" dediğinizde ise kudretin anlamı, "yöneldiği varlığın (*makdûr*) onunla birlikte meydana gelmesi"nden başka bir şey değildir. Çünkü kudretin yöneldiği varlık, henüz meydana gelmemiştir. Bu durumda, "kudret ile meydana gelmek" dışında, başka bir bağlantı kurma (*taalluk*) türünün varlığını ispatlamak gerekir. Zira bağlantı kurma [fiilin] meydana gelişi sırasında "kudret ile meydana gelmek" şeklinde ifade edilir. Yaratma anından önceki bağlantı kurma ise [yaratma anındakinden] farklıdır ve bu başka bir tür bağlantıdır. Sizin "Kudretin, yöneldiği varlık (*makdûr*) ile bağlantı kurmasının tek bir şekli vardır" sözünüz de yanlıştır. Onlara göre, kadîm olan güç yetirme hali de (*kâdiriyyet*) böyledir. Çünkü bu hal, ezelde ve âlem yaratılmadan önce ilim sıfatı ile bağlantılıdır. Bizim, "Kudret, bağlantısı olan bir sıfattır" sözümüz ise doğrudur. "Âlem bu kudret ile meydana gelir" sözümüz ise âlem henüz meydana gelmediği için doğru değildir. Şayet bu iki cümle aynı şeyi ifade eden ibareler olsaydı, bunlardan biri doğru olduğunda, diğerinin de doğru olması gerekirdi.

[26] Şayet, "Kudretin, fiil meydana gelmeden önce ona yönelmesinin anlamı, meydana gelme anında fiilin bu kudretle meydana gelmesidir" denirse, biz de şöyle deriz: Bu, şu an meydana gelen bir yönelme değildir, aksine [ileride gerçekleşen] bir yönelmeyi beklemektir. Bu durumda, kudretin varlığını, bağlantı kurma özelliği olmayan bir sıfat olduğunu ve onun, kudretin yöneldiği fiilin meydana gelmesi için bir bağlantının meydana gelmesini beklediğini söylemek gerekir. Kâdir olma hali (*kâdiriyyet*) de böyledir, onun da imkânsız olması gerekir. Çünkü bu, bağlantı kurma özelliği olmayan bir sıfatın bağlantı kurma özelliği olan bir sıfata dönüşmesidir ki, bu imkânsızdır.

[27] Şayet, "[Kudretin fiilden önce olmasının] anlamı, onun kendisi ile gerçekleşecek fiile hazır olmasıdır" denirse, biz de şöyle deriz: [Fiile] hazır olmanın, fiilin kudretle meydana gelmesini beklemek dışında bir anlamı yoktur. Bu ise hali hazırda bir yönelmeyi gerektirmez. Sizin anladığınıza göre, kudretin yöneldiği fiil, bu kudretle meydana gelmiş olmasa da, var olan kudret bu fiile yönelmektedir. Biz de, kudreti aynen bu şekilde anlarız, ancak kudretin yöneldiği varlık (*makdûr*) onunla değil yüce Allah'ın kudreti ile meydana gelmiştir. Bu konuda bizim görüşümüz (*mezheb*) sizin görüşünüze, [insana ait olan] kudretin, Allah'ın kudreti ile meydana geldiğini söylememiz dışında karşı değildir. Kudretin var olması, onun fiili (*makdûr*) ile olan bağlantısı ve bu fiilin onunla var olması zorunlu olmadığına göre,

[٢٥] وقولكم إن التعلق مقصور على الوقوع بها، يبطل بتعلق الارادة، والعلم؛ وإن قلتم إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط، فهو أيضاً باطل، فإن القدرة عندكم تبقى، وإذا فرضت قبل الفعل، فهل هي متعلقة أم لا؟ فإن قلتم لا، فهو محال؛ وإن قلتم نعم، فليس المعنى بها وقوع المقدور بها؛ إذ المقدور بعد لم يقع، فلا بد من إثبات أمر آخر من التعلق سوى الوقوع بها. إذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع بها، والتعلق قبل ذلك مخالف له، فهو نوع آخر من التعلق؛ فقولكم: إن تعلق القدرة به نمط واحد خطأ، وكذلك القادرية القديمة عندهم، فإنها متعلقة بالعلم في الأزل، وقبل خلق العالم. فقولنا إنها متعلقة صادق، وقولنا إن العالم واقع بها كاذب، لأنه لم يقع بعد، فلو كانا عبارتين عن معبر واحد، لصدق أحدهما حيث يصدق الآخر.

[٢٦] فإن قيل: معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور، أن المقدور إذا وقع، وقع بها. قلنا: فليس هذا تعلقاً في الحال، بل هو انتظار تعلق، فينبغي أن يقال القدرة موجودة، وهي صفة لا تعلق لها، ولكن ينتظر لها تعلق، إذا وقع المقدور بها، وكذا القادرية، ويلزم عليه محال، و هو ان الصفة التى لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات، و هو محال.

[٢٧] فإن قيل معناه انها متهيئة لوقوع المقدور بها. قلنا ولا معني للتهيء الا انتظار الوقوع بها، و ذلك لا يوجب تعلقا فى الحال، فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور، والمقدور غير واقع بها، عقل عندنا ايضا قدرة كذلك، والمقدور غير واقع بها، و لكنه واقع بقدرة الله تعالى، فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا فى قولنا: انها وقعت بقدرة الله تعالى. فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة و لا تعلقها بالمقدور وجود المقدور

kudretin yöneldiği bu fiilin, yüce Allah'ın kudreti ile var olmadığı nasıl ileri sürülebilir? Hâdis kudretle bağının (*nisbet*) kesilmesinden dolayı, fiilin yüce Allah'ın kudreti ile meydana gelmesinin, onun yok olmasına bir üstünlüğü yoktur. Şöyle ki, fiilin yokluğu durumunda imkânsız olmayan bu bağ (*nisbet*), fiilin varlığı ile birlikte neden imkânsız olsun! Bu fiilin ister var olduğu isterse de yok olduğu düşünülsün, hali hazırda yöneldiği bir varlık olmayan ve bağlantı kurma özelliği bulunan bir kudretin var olması gerekmektedir.

[28] "Bir varlığa yönelmeyen kudret ile âcizlik aynı konumdadır" denirse, biz de deriz ki: Bununla siz, var olma anında insanın idrâk ettiği, titreme halindeki âcizliğe benzeyen bir hali kastediyorsanız, bunun reddedilmesi zorunludur. Eğer kudretin yöneldiği fiil, onunla meydana gelmediği için, kudretin âcizlik konumunda olduğunu kastediyorsanız, bu da doğrudur, ancak bunun âcizlik olarak isimlendirilmesi yanlıştır. Bu kudretin, yüce Allah'ın kudretine nisbetle, eksiklik bakımından âcizliğe benzediği de düşünülebilir. Onların temel ilkelerine (*asıl*) göre, fiilden önceki kudretin âcizliğe eşit olduğu, çünkü fiilin henüz meydana gelmediği söylenirse, bu ifade de reddedilir. Çünkü bu hal, nefiste âcizlikten farklı olarak idrâk edilen bir haldir. İşte durum böyledir ve [aralarında] bir fark yoktur.

[29] Özetle söylemek gerekirse; burada birbirinden farklı iki kudretin kabulü gerekir. Bunlardan biri yüce, diğeri ise âcizliğe yakın olan kudrettir. Bu durumda sen, her ne kadar [kulun kudreti] yüce olan kudrete nisbet edilse de, kulun bir yönüyle âcizliğe benzediği düşünülen kudretinin olduğunu kabul etmek ile onun Allah'a ait olduğunu kabul etmek arasında özgürsün. Eğer insaflıysan, eksikliğe ve âcizliğe benzeyen bir kudretin mahlûkât için daha elverişli olduğundan şüphe etmezsin. Bu muhtasar kitabın bu meseleye dair ihtiva ettiği hususların nihai noktası da budur.

[30] Üçüncü Tâlî Mesele: Bir kimse çıkıp da şöyle derse: "Nasıl olur da kudretin yönelmesindeki genelliğin, hâdis varlıkların tümünü [içine aldığını] iddia ediyorsunuz? Çünkü âlemde var olan hareketlerin ve diğer fiillerin çoğu, birbirinden zorunlu olarak doğan *(tevellüd)* fiillerdir. Mesela, elin hareketi zorunlu olarak yüzüğün hareketini doğurur.

بها، فمن اين يستدعى عدم وقوعها بقدرة الله تعالى؟ و وجوده بقدرة الله تعالى لا فضل له علي عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة، اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور، فكيف تمتنع بوجود المقدور، و كيف ما فرض المقدور موجودا أو معدوما فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها فى الحال.

[٢٨] فإن قيل قدرة لا يقع بها مقدور هي و العجز بمثابة واحدة. قلنا ان عنيتم به أن الحالة التى يدركها الانسان عند وجودها، مثل ما يدركه عند العجز في الرعدة، فهو مناكرة للضرورة؛ وإن عنيتم أنها بمثابة العجز في أن المقدور لم يقع بها، فهو صدق، ولكن تسميته عجزاً فهو خطأ؛ وإن كان من حيث القصور، إذا نسب إلى قدرة الله تعالى، ظن أنه مثل العجز، وهذا كما أنه لو قيل القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز من حيث أن المقدور غير واقع بها، لكان اللفظ منكراً من حيث أنها حالة مدركة يفارق إدراكها في النفس إدراك العجز، فكذلك هذا، ولا فرق.

[٢٩] وعلى الجملة فلا بد من إثبات قدرتين متفاوتين، إحداهما أعلى، والأخرى بالعجز أشبه، مهما أضيفت إلى العليا وأنت بالخيار بين أن تثبت للعبد قدرة شبه العجز للعبد من وجه، وبين أن تثبت لله تعالى ذلك؛ ولا تسترب إن كنت منصفا في أن شبه القصور، والعجز بالمخلوقات أولى. فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسألة.

[٣٠] **الفرع الثالث**: فإن قال قائل: كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث. وأكثر ما في العالم من الحركات، وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة؛ فإن حركة اليد مثلاً بالضرورة تولد حركة

Elin sudaki hareketinin suyun hareketini doğurduğu da görülür. Ayrıca akıl da bunun varlığını göstermektedir. Şöyle ki; suyun ve yüzüğün hareketi Allah'ın yaratmasıyla meydana gelseydi, yüzüğün hareketi olmadan elin hareketinin, suyun hareketi olmadan da elin hareketinin yaratılması mümkün olurdu ki, bu imkânsızdır. Farklı türden olan ve tevellüd yoluyla meydana gelen fiiller (*mütevellidât*) hakkında da durum böyledir."

[31] Deriz ki: Anlaşılmayan bir hususun kabulü ya da reddi yönünde tasarrufta bulunmak mümkün değildir. Çünkü bir görüşün reddi ya da kabulü için önce aklen anlaşılabilir olması gerekir. Bizim "tevellüd" ifadesinden anladığımız, ceninin anne karnından, bitkilerin ise topraktan çıkmasında olduğu gibi, bir cismin başka bir cismin içinden (*cevf*) çıkmasıdır ki, arazlar hakkında bu imkânsızdır. Çünkü, elin hareketinin bir içi yoktur ki yüzüğün hareketi ondan çıksın. Bunun gibi o, belirli şeyleri ihtivâ eden bir şey değildir ki, bunlardan bazıları dışarıya doğru sızsın. O halde, yüzüğün hareketi elin hareketinin zâtında gizli olmadığına göre, onun elden doğarak meydana gelmesinin anlamının ne olduğunu açıklamak gerekir. Bu anlaşılır bir şey olmaması durumunda, bunun (dış dünyada) gözlenen bir hâdise olduğunu söylemeniz câhillik ve aptallıktır. Şöyle ki; bu hareketin başka bir şey ile değil de elin hareketi ile birlikte meydana gelmesi, gözlemlenen bir durumdur. Onun elin hareketinden doğması ise gözlemlenen bir durum değildir. Sizin, "Bu hareketi yüce Allah yaratsaydı, yüzüğün hareketi olmadan elin hareketini, suyun hareketi olmadan da elin hareketini yaratmaya güç yetirirdi" sözünüz ise, "İlim, iradeden doğmasaydı, O, bilgi olmadan iradeyi, hayat olmadan da bilgiyi yaratmaya güç yetirirdi" diyen kimsenin sözüne benzeyen bir hayalciliktir. Ancak biz, imkânsız olan bir şeyin kudret alanı içinde bulunmadığını ve şart olmadan şart koşulan şeyin var olmasının anlaşılabilir bir şey olmadığını söylüyoruz. İradenin şartı bilgi, bilginin şartı ise hayattır. Cevherin yer kaplamasının şartı ise bu yerin boş olmasıdır. Yüce Allah eli hareket ettirdiğinde, bu elin, daha önce bulunduğu yere yakın olan bir yeri işgal etmesi gerekir. Boş olmayan bir yer nasıl olur da [el tarafından] işgal edilir? Çünkü yerin boş olması, el tarafından işgal edilmesinin şartıdır. Şöyle ki, el hareket ettirildiğinde bu yer, burada suyun olmaması ya da onun (başka bir yere) nakledilmesi ile sudan yoksun değilse, iki cisim aynı yerde birleşmiş olur ki, bu imkânsızdır. Bunlardan birinin olmaması diğerinin şartıdır ve aralarında bir gereklilik ilişkisi (*mülâzemet*) vardır.

الخاتم، وحركة اليد في الماء، تولد حركة الماء، وهو مشاهد؛ والعقل أيضاً يدل عليه، إذ لو كانت حركة الماء، والخاتم بخلق الله تعالى، لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم، وحركة اليد دون الماء، وهو محال؛ وكذا في المتولدات مع انشعابها.

[٣١] فنقول: ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد، والقبول. فإن كون المذهب مردوداً، أو مقبولاً بعد كونه معقولاً؛ والمعلوم عندنا من عبارة التولد أن يخرج جسم من جوف جسم، كما يخرج الجنين من بطن الأم، والنبات من بطن الأرض، وهذا محال في الأعراض. إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم، ولا هو شيء حاو لأشياء حتى يترشح منه بعض ما فيه، فحركة الخاتم، إذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد، فما معنى تولدها منه فلا بد من تفهيمه، وإذا لم يكن هذا مفهوماً، فقولكم إنه مشاهد جهل حماقة. إذ كونها حادثا معه مشاهد لا غير، فأما كونه متولدا منه، فغير مشاهد، وقولكم إنه لو كان يخلق الله تعالى لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم، وحركة اليد دون حركة الماء وهذا هوس يضاهي قول القائل، لو لم يكن العلم متولداً من الإرادة لقدر على أن يخلق الارادة دون العلم، أو العلم دون الحياة، ولكن نقول المحال غير مقدور، ووجود المشروط دون الشرط غير معقول، والارادة شرطها العلم، والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز؛ فإذا حرك الله تعالى اليد، فلا بد، وأن يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي كان فيه. فما لم يفرغه، كيف يشغله به؟ ففراغه شرط اشتغاله باليد، إذ لو تحرك، ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء، أو حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد، وهو محال، فكان خلو أحدهما شرطاً للآخر، فتلازما،

Bu nedenle, bunlardan birinin diğerinden doğduğu zannedilir ki bu yanlıştır. [Herhangi bir şey için] şart olmayan gerekliliklere (*lâzımât*) gelince, bize göre onun "gereken şey"den ayrılması mümkündür. Hatta bunun gerekliliği, ateşe yaklaştırılan pamuğun yanması ve kara dokunan elde soğukluğun meydana gelmesinde olduğu gibi, tabiattaki düzenin (*âdet*) sürekliliği ilkesine göredir. Bunların hepsi, yüce Allah'ın koyduğu kanunlara (*sünnetullah*) göre devam eder. Aksi halde [ilâhî] kudret zâtı bakımından, karda soğukluğu yaratmaktan ve kara dokunan elde soğukluk yerine sıcaklığı yaratmaktan âciz değildir.

[32] O halde hasmın tevellüd yoluyla meydana geldiğini (*mütevellid*) gördüğü fiiller iki kısma ayrılır: Bu fiillerden ilki şarttır ve onun ancak [başka bir fiil] ile birlikte meydana geldiği düşünülebilir. İkincisi ise şart değildir. Tabiattaki düzen bozulduğunda, bu fiilin [diğer fiillerle] bir araya gelmeden meydana gelmesi düşünülebilir.

[33] Şöyle denirse: "Niçin tevellüdün geçersiz olduğuna dair delil getirdiniz ancak onu anlamayı reddettiniz? Oysa ki tevellüd anlaşılırdır. Biz bununla, bir hareketin bir başka hareketin içinden çıkarak süzülmesini, kardan soğukluğun çıkması ve başka bir yere gitmesi ya da soğukluğun zâtından başka bir soğukluğun çıkması şeklinde karın soğukluğundan [başka bir] soğukluğun meydana gelmesini kastetmiyoruz. Bizim tevellüdden kastımız bir varlığın ardından başka bir varlığın meydana gelmesi ve bu varlığın (ilk varlık) sayesinde var olması ve meydana gelmesidir. Burada meydana gelen varlığı "mütevellid", meydana getiren varlığı da "müvellid" olarak isimlendiririz. Bu isimlendirme anlaşıldığında tevellüdün geçersizliğini gösteren delil nedir?"

[34] Deriz ki: Bunu kabul ettiğinizde sonradan olan bir kudretin mûcid olmasının geçersizliğine delâlet eden şey, onun (tevellüd) da geçersizliğine delâlet eder. Biz güç yetirilen bir fiilin hâdis bir kudret ile meydana geldiğini söylemeyi imkânsız gördüğümüzde, nasıl olur da kudret ile meydana gelmeyen bir fiili imkânsız görmeyiz?! Bunun imkânsızlığı, kudretin yöneldiği alanların kapsamı ile bağlantılıdır. Bu fiilin kudretin dışına çıkması ise kudretin kapsama alanının genişliğini ortadan kaldırır ki, bu imkânsızdır. Sonra bu, daha önce geçtiği üzere, çatışmayı değil aczi gerektirir.

فظن أن أحدهما متولد من الآخر، وهو خطأ. فأما اللازمات التي ليست شرطاً، فعندنا يجوز أن تنفك عن الافتراق بما هو لازم له، بل لزومه بحكم طرد العادة، كاحتراق القطن عند مجاورة النار، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى، وإلا، فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج، والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد عند مماسة الثلج بدلاً عن البرودة.

[٣٢] فإذا ما يراه الخصم متولداً قسمان: أحدهما شرط فلا يتصور فيه إلا الاقتران، والثاني ليس بشرط، فيتصور فيه عدم الاقتران إذ خرقت العادات.

[٣٣] فإن قيل لم تدلوا على بطلان التولد، ولكن أنكرتم فهمه، وهو مفهوم، فإنا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج، وانتقالها، أو بخروجها من ذات البرودة؛ بل نعني به وجود موجود عقيب موجود، وكونه موجودا، وحادثا به، فالحادث نسميه متولدا، والذي به الحدوث نسميه مولدا، وهذه التسمية مفهومة، فما الذي يدل على بطلانه؟

[٣٤] قلنا: إذا أقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة موجدة فإنا إذا أحلنا أن نقول حصل مقدور بقدرة حادثة، فكيف لا نحيل الحصول بما ليس بقدرة، فاستحالته راجعة إلى عموم تعلق القدرة، وأن خروجه عن القدرة مبطل عموم تعلقها، وهو محال، ثم هو موجب للعجز، لا التمانع كما سبق.

[35] Evet, Mu'tezile'den tevellüdü savunanların, araştırmanın (*nazar*) bilgiye sebep olması, ancak [araştırmayı] hatırlamanın (*tezekkür*) bilginin hatırlanmasına sebep olmaması vb. burada anlatılması uzun süren tevellüdün tafsilatına dair konularda sayılamayacak kadar çok çelişkileri vardır. İhtiyaç olmayan bir konuda sözü uzatmanın anlamı yoktur. Tüm bu anlattıklarımızdan canlı ve cansızların zâtında, cevherlerden ve arazlardan meydana gelen tüm hâdiselerin, Allah'ın kudreti ile gerçekleştiğini anlarsın. O, tüm bunları tek başına yaratmıştır. Hâdis varlıkların bir kısmı diğerinden meydana gelmez, aksine bunların tamamı Allah'ın kudretiyle meydana gelir. İşte Allah'ın kudret sıfatı, onun hükmünün kapsamı ile bununla bağlantılı olan tâlî konuları ve gerekli esasları ispat etmeyi açıklamaktan kastımız da budur.

[36] İkinci Sıfat: İlim

Biz yüce Allah'ın yok olan (*ma'dûmât*) ve var olan (*mevcûdât*) tüm bilinenleri (*ma'lûmât*) bildiğini iddia ediyoruz. Varlıklar kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılır. O'nun zâtı ve sıfatları da kadîmdir. Başkasını bilen bir varlık, zâtını ve sıfatlarını daha iyi bilir. O'nun bir başkasını bildiği kabul edildiğinde, zorunlu olarak zâtını ve sıfatlarını da bilmesi gerekir. O'nun bir başkasını bildiği ise bilinmektedir. Çünkü "başkası" ismi verilen varlıklar, O'nun sağlam (*mutkin*) sanatı, düzenli ve muhkem fiilidir. Tüm bunlar, daha önce de geçtiği üzere, yaratıcının (*sâni'*) kudretine delâlet ettiği gibi bilgisine de delâlet eder. Her kim, bir kâtibin birbiriyle uyumlu bir şekilde yazdığı düzenli çizgileri görür ve bunun ardından onun yazma sanatını bildiğinden şüpheye düşerse, bu şüphesi sebebiyle akılsız (*sefîh*) olur. O halde, O'nun zâtını ve zâtı dışındaki diğer varlıkları bildiği ortaya çıkmıştır.

[37] Şayet, "Onun bilgisinin yöneldiği varlıkların (*ma'lûmât*) sonu var mıdır?" denirse, "Hayır" diye cevap veririz. Çünkü şu an mevcut varlıklar sonlu olsa da, gelecekte meydana gelecek olan mümkün varlıklar sonsuzdur. Biz mümkün olan varlıkların [henüz] var olmadıklarını biliriz. Yüce Allah onları yaratabilir de yaratmayabilir de. O halde Allah, sonu olmayan

[٣٥] نعم، وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى، كقولهم إن النظر يولد العلم، وتذكره لا يولد تذكر العلم إلى غير ذلك مما لا نطول بذكره، فلا معنى للإطناب فيما هو مستغنى عنه، وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها، وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء، والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض، بل الكل يقع بالقدرة، وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى، وعموم حكمها، وما اتصل بها من الفروع واللوازم.

[٣٦] الصفة الثانية: العلم

ندعي أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات. فإن الموجودات منقسمة إلى قديم، وحادث. والقديم ذاته، وصفاته، ومن علم غيره، فهو بذاته، وصفاته أعلم. فيجب ضرورة أن يكون عالماً بذاته، وصفاته إن ثبت أنه عالم بغيره؛ ومعلوم أنه عالم بغيره لأن ما ينطلق عليه اسم الغير هو صنعه المتقن، وفعله المحكم المرتب، وذلك يدل على علم الصانع كما يدل على قدرته على ما سبق فإن من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب. ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة، كان سفيها في استرابته؛ فإذا قد ثبت أنه عالم بذاته، وبغيره.

[٣٧] فإن قيل فهل لمعلوماته نهاية؟ قلنا: لا، فإن الموجودات في الحال، وإن كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية، ونعلم أن الممكنات التي ليست بموجودة، أنه سيوجدها أم لا يوجدها، فيعلم إذا ما

şeyleri de bilmektedir. Aksine, bir tek şeyin nisbet yönlerini ve takdirlerini çoğaltmak istediğimizde, o sonu olan bir şey olmaktan çıkar. Yüce Allah bunların tamamını bilmektedir.

[38] Mesela biz; iki sayısının iki katının dört, dördün iki katının sekiz, sekizin iki katının ise on altı olduğunu söyleriz. Bu şekilde iki sayısının katlarını ve onun da katlarını sonsuza kadar çoğaltır dururuz. Oysa ki insan ancak zihninin taktir ettiği kadar bu sayıların sıralamasını bilir. İnsanın ömrü biter ancak sayıların katlanarak çoğalması sonsuza kadar sürer gider. O halde sadece tek bir sayıdan ibaret olduğu halde, iki sayısının katlarının üst katlarını bilmenin belirli bir sınırı yoktur. Sayıların tümü böyle olduğuna göre bunun dışındaki nisbetlerin ve takdirlerin durumu nasıldır? Diğer sıfatlar bölümünde de açıklanacağı üzere, sonsuz olan varlıklara (*ma'lûmât*) yönelen bu ilim sıfatı tektir.

[39] Üçüncü Sıfat: Hayat

Yüce Allah'ın hayat sahibi (*hayy*) olduğunu iddia ediyoruz. Bu zorunlu olarak bilinen bir husustur. O'nun âlim ve kâdir olduğunu kabul eden hiç kimse bunu inkâr edemez. Çünkü âlim ve kâdir olan bir varlığın hayat sahibi olması da zorunludur. Şöyle ki, biz hayat sahibi olan varlık ile kendisinin farkında olan ve hem zâtını hem de başkalarını bilen bir varlığı kastediyoruz. Âlim olan zât, bilgisinin yöneldiği tüm varlıkları bildiğine, kâdir olan kudretin yöneldiği tüm varlıkları (*makdûrât*) takdir ettiğine göre, nasıl olur da hayat sahibi olmaz! Bu oldukça açık olduğundan dolayı, hayat sıfatı üzerindeki incelememiz uzun sürmeyecektir.

[40] Dördüncü Sıfat: İrade

Yüce Allah'ın fiillerinin irade edicisi (*mürîd*) olduğunu iddia ediyoruz. Bunun kesin delili ise O'ndan meydana gelen fiilin, ancak bir tercih edici (*müreccih*) sayesinde birbirinden ayırt edilebilen imkân türlerine ayrılmasıdır.

لا نهاية له، بل لو أردنا أن نكثر[١٤] على شيء واحد وجوها من النسب، والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها.

[٣٨] فإنا نقول مثلا ضعف الاثنين أربعة، وضعف الأربعة ثمانية، وضعف الثمانية ستة عشر، وهكذا نضعف ضعف الإثنين، وضعف ضعف الضعف، ولا يتناهى. والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدره بذهنه، وسينقطع عمره، ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى. فإذا معرفة أضعاف أضعاف الإثنين، وهو عدد واحد، يخرج عن الحصر، وكذلك كل عدد، فكيف غير ذلك من النسب، والتقديرات؟ وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات.

[٣٩] الصفة الثالثة: الحياة

ندعي أنه تعالى حي. وهو معلوم بالضرورة، ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه عالما قادراً. فإن كون العالم القادر حيا ضروري، إذ لا نعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته، وغيره. والعالم بجميع المعلومات، والقادر على جميع المقدورات، كيف لا يكون حيا! وهذا واضح، والنظر في صفة الحياة لا يطول.

[٤٠] الصفة الرابعة: الإرادة

ندعي أن الله تعالى مريد لأفعاله. وبرهانه أن الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن البعض إلا بمرجح، ولا

---

[١٤] نكثر

Onun zâtı bu tercih için yeterli değildir. Çünkü zâtın iki zıt olan şeye nisbeti aynıdır. Bu durumda belirli bir halde, iki zıttan birinin meydana gelmesini belirleyen sebep nedir? Kudret sıfatı da böyledir, o da böyle bir tercih için yeterli değildir. Çünkü kudretin de iki zıt şeye nisbeti aynıdır. Ka'bî'nin[11] iddialarının aksine, ilim sıfatı da böyledir, o da bu tercih için yeterli değildir. Ka'bî ise irade sıfatı yerine ilim sıfatı ile yetinmiştir. Ona göre bilgi bilinene tâbidir ve ona bulunduğu hal üzere yönelir, ancak ona tesir edemez ve onu değiştiremez.

[41] Eğer bir şey, kendisi açısından mümkün ise karşısında bulunan diğer bir mümküne de eşit olur. Bu durumda ilim sıfatı bu mümkünle olduğu hal üzere bağlantıya geçer. Bu durumda mümkünlerden birini diğerine tercih edemeyiz, aksine bu mümkünleri ve onların eşit olduklarını anlarız. Yüce Allah meydana geldiği vakitte âlemin varlığının mümkün olduğunu ve bu vakitten önce ve sonra onun varlığının imkân bakımından eşit olduğunu bilmektedir. Çünkü tüm bu imkânlar birbirine eşittir. İlmin özelliği tüm bu mümkünlere bulunduğu hal üzere yönelmesidir. İrade sıfatı, âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesini gerekli kıldığında, iradenin âleme yönelmesi nedeniyle, ilim de bu vakitte onun varlığının belirlenmesine yönelir. Bu durumda irade, âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesinin nedeni olurken, ilim de iradeye tâbi olarak âleme yönelir; ancak ona herhangi bir etkide bulunmaz. Şayet iradeye ihtiyaç duymadan sadece ilim sıfatı ile yetinmek mümkün olsaydı, aynı şekilde kudrete de ihtiyaç duyulmadan ilimle yetinilebilirdi. Bu durumda fiillerimizin meydana gelmesinde de ilim yeterli olurdu ve iradeye ihtiyaç duymazdık. Böylece yüce Allah'ın ilminin yönelmesi ile iki yönden biri tercih edilirdi ki, bu imkânsızdır.

[42] Şayet şöyle denirse: "Bu (görüş), iradenin kendisi hakkında sizin aleyhinize döner. Çünkü kadîm olan kudret iki zıttan birine uygun olmadığı gibi, kadîm olan irade de iki zıttan birini tayin edemez. Onun iki zıttan birini belirlemesi için bir belirleyiciye (*muhassıs*) ihtiyaç vardır. Bu durum sonsuza kadar sürer gider. Zira zâtın yaratma (*hudûs*) için yeterli olmadığı söylenir. Şöyle ki; bir şey (doğrudan) zâttan meydana gelseydi,

11 Ka'bî, Bağdat Mu'tezile kelâmcısı olup, Ehl-i sünnet tarafından eleştirilen birçok görüşe sahiptir.

تكفي ذاته للترجيح لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة، فما الذي خصص أحد الضدين بالوقوع في حال دون حال؟ وكذلك القدرة لا تكفي فيه؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة، وكذلك العلم لا يكفي خلافا للكعبي، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة؛ لأن العلم يتبع المعلوم، ويتعلق به على ما هو عليه، ولا يؤثر فيه ولا يغيره.

[٤١] فإن كان الشيء ممكناً في نفسه مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه. فلا نجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر، بل نعقل الممكنين ونعقل[١٥] تساويهما.والله تعالى يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه، كان ممكنا، وأن وجوده بعد ذلك، وقبل ذلك كان مساويا له في الإمكان، لأن هذه الامكانات متساوية. فحق العلم أن يتعلق بها كما هو عليه، فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين، تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت، لعلة تعلق الارادة به، فتكون الإرادة للتعيين علة، ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه. ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة، لاكتفي به عن القدرة؛ بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا، حتى لا نحتاج إلى الإرادة؛ إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به، وذلك محال.

[٤٢] فإن قيل: وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة، فإن القدرة القديمة كما لا تناسب أحد الضدين، فالارادة القديمة أيضا لا تعين لأحد الضدين، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصص، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية؛ إذ يقال الذات لا تكفي للحدوث؛ إذ لو حدث من

---

[١٥] يفعل

(o şey) zât ile birlikte olurdu ve ondan sonra meydana gelmezdi. Bunun için de kudret sıfatının var olması gerekir. Kudret de tek başına buna yeterli gelmez. Zira sadece kudretle meydana gelseydi, kudretin ona aynı biçimde yönelmesinin imkânına nisbetle, bu vakte, onun öncesine ve sonrasına tahsis olunamazdı. O halde bu vakti belirleyen nedir? Bu durumda irade sıfatına ihtiyaç duyulur."

[43] "İrade sıfatının da tek başına [varlığın meydana gelmesi için] yeterli olmadığı söylenebilir. Çünkü kadîm olan irade sıfatının [varlıklara] yönelmesi, kudret sıfatında olduğu gibi geneldir. Onun vakitlere ve iki zıt olan şeye yönelik nisbeti de aynıdır. Mesela [iradenin yönelmesi sonucunda] sükûn yerine hareket meydana gelseydi, [bunun nedeni] iradenin sükûna değil; harekete yönelmesi olurdu."

[44] "'İradenin sükûna yönelmesi mümkün müdür?' denilebilirse de, bu soruya 'Hayır' cevabını vermek imkânsızdır. 'Evet' denildiğinde ise, her ikisinin, yani hareket ve sükûnun, kadîm irade ile olan irtibatları eşit olur. Bu durumda kadîm iradenin sükûna değil de harekete tahsis olmasını gerektiren şey nedir? Bunun için bir belirleyiciye (*muhassıs*) ihtiyaç vardır. Ardından bu belirleyicinin de belirleyicisini sormak gerekeceğinden, iş sonsuza kadar sürer gider."

[45] Deriz ki: İşte bu soru, tüm mezhep mensuplarının akıllarını hayrete düşürmüştür. Bu konuda sadece Ehl-i sünnet gerçeğe ulaşmayı başarmıştır. Bu hususta insanlar dört fırkaya ayrılırlar: Bunlardan bazısı der ki: Âlem Allah'ın zâtı tarafından yaratılmıştır. Bu zâtın ilave hiçbir sıfatı yoktur. Bu zât kadîm olduğunda, âlem de kadîm olur. Âlemin kadîm olan bu zâta nisbeti sebeplinin (*ma'lûl*) sebebe (*illet*), ışığın güneşe, gölgenin insana olan nisbetleri gibidir. İşte bu grup filozoflardır. Kimisi de âlemin yaratılmış olduğunu, ancak ne önce ne de sonra, [tam olarak] meydana geldiği bu vakitte yaratıldığını ve sadece onun için var edilen, mahalsiz ve hâdis bir irade tarafından meydana getirildiğini söylemektedir. Bu irade âlemin yaratılmasını gerekli kılmaktadır. Bu görüşü savunanlar ise Mu'tezile'dir. Bir diğeri ise, âlemin Allah'ın zâtında bulunan hâdis bir irade ile meydana geldiğini söylemektedir.

الذات، لكان مع الذات غير متأخر، فلا بد من القدرة، والقدرة لا تكفي إذ لو كان للقدرة، لما اختص بهذا الوقت، وما قبله، وما بعده، في النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة واحدة؛ فما الذي خصص هذا الوقت؟ فيحتاج إلى الارادة.

[٤٣] فيقال: والارادة لا تكفي، فإن الإرادة القديمة عامة التعلق كالقدرة؛ فنسبتها إلى الأوقات واحدة، ونسبتها إلى الضدين واحدة. فإن وقع الحركة مثلاً، بدلا عن السكون، لأن الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون.

[٤٤] فيقال: وهل كان يمكن أن تتعلق بالسكون؟ فإن قيل: لا، فهو محال؛ وإن قيل: نعم؛ فهما متساويان. أعني الحركة، والسكون، في مناسبة الإرادة القديمة. فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون؟ فتحتاج إلى مخصص، ثم يلزم السؤال في مخصص المخصص، ويتسلسل إلى غير نهاية.

[٤٥] قلنا: هذا سؤال، حير معقول من جميع الفرق، ولم يوفق للحق إلا أهل السنة. فالناس فيه أربع فرق: قائل يقول إن العالم يوجد بذات الله تعالى، وإنه ليس للذات صفة زائدة البتة، ولما كانت الذات قديمة، كان العالم قديما، وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة، ونسبة النور إلى الشمس، والظل إلى الشخص، وهؤلاء هم الفلاسفة. وقائل يقول إن العالم حادث، ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه، لا قبله، ولا بعده، لإرادة حادثة؛ حدثت له، لا في محل. فاقتضت حدوث العالم، وهؤلاء هم المعتزلة. و قائل يقول حدث بإرادة حادثة حدثت في

Bu kişiler hâdis varlıkların O'nun üzerinde olduğunu dile getiriler. Bir başkası ise, irade hâdis olmaksızın O'nun kadîm olan [irade] sıfatında bir değişme meydana gelmeksizin, kadîm iradenin belirli bir vakitte meydana gelmesine yönelmesiyle birlikte âlemin meydana gelmesidir. Tüm bu fırkalara bir bak ve bunlardan her birinin konumunu (*makam*) diğeriyle kıyasla! Bunlardan her birinin yöntemi, çözümü mümkün olmayan sorunların içine düşmüştür. Ehl-i sünnetin [savunduğu görüşün doğurduğu] sorunların çözümü ise oldukça basittir.

[46] Filozoflara gelince, onlar âlemin kadîm olduğunu söylemişlerdir ki, bu imkânsızdır. Çünkü fiilin kadîm olması imkânsızdır. Âlemin fiil olmasının anlamı, onun yoktan var olmasıdır. Eğer âlem sonsuz olarak Allah ile birlikte var olsaydı, nasıl fiil olurdu? Aksine, daha önce de geçtiği üzere, bunu kabul ettiğimizde, feleğin sonsuz dönüşlerinin var olduğunu takdir etmek gerekirdi ki, bu da birkaç açıdan imkânsızdır. Sonra, onlar böyle bir güçlüğün içine düşmekle birlikte kendilerini asıl sorudan kurtaramamışlardır. Bu da, irade niçin daha öncesinde ya da sonrasında değil de, belirli bir vakitte âlemin yaratılmasına yönelmiştir? Oysa ki tüm vakitlerin [ilâhî] iradeye nisbeti aynıdır. Onlar, vaktin belirlenmesi sorusundan kurtulduklarında, bu defa da sıfatların belirlenmesinden kendilerini kurtaramazlar. Zira, âlem belirli bir konumda ve ölçüde belirlenmiştir. Bu (konum ve ölçünün) zıtlarınm olması da aklen mümkündür. Kadîm olan zâtın, mümkün varlıklardan sadece bazısı ile münasebeti vardır. [Burada] onları cevapsız bırakan ve mazeretlerini ellerinden alan iki önemli mesele daha vardır ki, bunları *Tehâfütü'l-felâsife* adlı kitapta ele aldık. Onların bu iki meseleden hiçbir şekilde kurtuluşları yoktur:

[47] Bunlardan ilki: Feleklerin hareketlerinin bazıları doğu ile ilgilidir (*meşrıkî*) yani doğudan batıya doğrudur; bazısı ise batı ile ilgilidir (*mağribî*), yani güneşin battığı yönden doğuya doğrudur. Bunun tersinin olması da imkân bakımından aynıdır. Zira hareketler konusunda yönler birbirine eşittir. Bu durumda kadîm bir zâttan ya da onlara göre kadîm olan meleklerin zâtlarından, onlara (felekler) karşılık gelen ve her yönden onlara eşit olan bir yönün belirlenmesi nasıl zorunlu olur? Bu sorunun cevabı yoktur.

ذاته، وهؤلاء هم القائلون بكونه محلا للحوادث. وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث إرادة، ومن غير تغير صفة القديم. فانظر إلى الفرق وانسب مقام كل واحد إلى الآخر فإنه لا ينفك طريق فريق عن إشكال لا يمكن حله، إلا إشكال أهل السنة، فإنه سهل الانحلال.

[٤٦] أما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم، وهو محال، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديما. إذ معنى كونه فعلا، أنه لم يكن، ثم كان. فإن كان موجودا مع الله أبدا، فكيف يكون فعلا؟ بل يلزم من ذلك تقدير دورات لا نهاية لها على ما سبق، وهو محال من وجوه؛ ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال؛ وهو أن الإرادة؟ لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص، لا قبله، ولا بعده، مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة؟ فإنهم، إن تخلصوا عن خصوص الوقت، لم يتخلصوا عن خصوص الصفات؛ إذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص، ووضع مخصوص، وكانت نقايضها ممكنة في العقل. والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض، ومن أعظم ما يلزمهم فيه، ولا عذر لهم عنه أمران: أوردناهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنهما البتة:

[٤٧] أحدهما، أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية، أي من المشرق إلى المغرب، وبعضها مغربية، أي من مغرب الشمس إلى المشرق، وكان عكس ذلك في الإمكان مساويا له، إذ الجهات في الحركات متساوية. فكيف لزم من الذات القديمة، أو من ذوات الملائكة وهي قديمة عندهم، أن تتعين جهة عن جهة تقابلها، وتساويها من كل وجه؟ وهذا لا جواب عنه.

[48] İkincisi ise şudur: Onlara göre, tüm gökyüzünü her gün ve gece bir defa zorunlu olarak harekete geçiren en uzakta bulunan (*el-felekü'l-aksâ*) dokuzuncu felek, güney ve kuzey kutupları üzerinde hareket etmektedir. Kutup ise, küre üzerinde bulunan ve kürenin kendi başına olan hareketi sırasında sabit olan karşılıklı iki noktadan ibarettir. Kuşak (*mıntıka*) ise; kürenin ortasında olan ve iki kutba eşit mesafede bulunan büyük bir dâireden ibarettir.

[49] Biz, en büyük feleğin (*el-felekü'l-a'lâ*) kütlesinin (*cirm*) diğerlerine uyumlu ve benzer olduğunu söyleriz. Kutup olması düşünülemeyen herhangi bir nokta ise yoktur. O halde, onlara göre sonsuz olan bu noktalar arasında, bu iki noktanın tayin edilmesini gerektiren şey nedir? Bu durumda zâta ilave bir özellik gerekir ki, o şeyi benzerinden ayırsın. Bu ise ancak irade sıfatıdır. Biz *Tehâfüt* kitabında cevapsız bırakan bu iki hususun incelenmesine büyük yer verdik.[12]

[50] Mu'tezile'ye gelince; onlar da kendilerini iki yanlış ve çirkin meseleye kaptırdılar: Bunlardan ilki; yüce Allah'ın mahalsiz ve sonradan olan bir irade sıfatı ile irade edici olmasıdır. İrade sıfatı, O'nunla kâim olan bir sıfat olmayınca, O'nun bu sıfatı irade ettiğini söylemek başkası ile kâim olan bir irade ile irade edici olduğunu söylemek gibi saçma bir iddiadır. İkincisi; irade özellikle niçin bu vakitte yaratılmıştır? Şayet bu, başka bir irade sayesinde olmuşsa, bu durumda diğer iradeyi sormak gerekir ki, bu sonsuza kadar sürer gider. Eğer bu irade bir başka irade olmaksızın meydana gelmişse, âlem de özellikle o vakitte irade olmaksızın meydana gelmiş olur. Hâdis olan bir varlığın iradeye olan ihtiyacı mümkün olmasından dolayıdır; yoksa cisim, isim, irade ya da ilim olmasından dolayı değildir. Sonradan olan varlıklar bu hususta birbirine eşittir. Ayrıca Mu'tezile'nin bu sorundan kurtuluşu yoktur. Şöyle ki; onlara "İrade niçin özellikle bu vakitte yaratıldı. Niçin sükûnun değil de, hareketin irade edilmesi yaratıldı?" diye sorulur. Onlara göre her yaratılan için, ona yönelen ve yaratılmış olan bir irade meydana gelir. O halde, niçin [hareketin] zıttına yönelen bir irade meydana gelmemiştir.

12 Bu iki meseleye dair ayrıntılar için bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, 4. bsk., İstanbul: Klasik, 2005), s. 26-29. Filozofların âlemin ezeliliğine dair görüşlerine yönelik itirazlar için bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 14-47.

[٤٨] الثاني أن الفلك الأقصى الذي هو الفلك التاسع، عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة، يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي. والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها، والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من القطبين واحد.

[٤٩] فنقول: جرم الفلك الأقصى متشابه؛ وما من نقطة إلا ويتصور أن تكون قطبا. فما الذي أوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم؟ فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله، وليس ذلك إلا الإرادة. وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهافت.

[٥٠] وأما المعتزلة فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين: أحدهما، كون الباري تعالى مريدا بإرادة حادثة لا في محل، وإذا لم تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريدها هجر من الكلام، كقوله إنه مريد بإرادة قائمة بغيره. والثاني أن الإرادة لم حدثت في هذا الوقت على الخصوص؟ فإن كان بإرادة أخرى، فالسؤال في الإرادة الأخرى لازم، ويتسلسل إلى غير نهاية. وإن كان لا بإرادة، فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة. فإن افتقار الحادث إلى الارادة لجوازه، لا لكونه جسماً، أو اسماً، أو إرادة أو علما. والحادثات في هذا متساوية. ثم لم يتخلصوا عن الإشكال، إذ يقال لهم لم حدثت الارادة في هذا الوقت على الخصوص؟ ولم حدثت إرادة الحركة دون إرادة السكون؟ فإن عندهم تحدث لكل حادث إرادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث إرادة تتعلق بضده؟

[51] İradenin Allah'ın zâtında yaratıldığını iddia edenlere gelince, onlar bu iki sorundan birini bertaraf etmişlerdir. Bu sorun, O'nun zâtında bulunmayan bir irade ile irade edici olmasıdır. Bununla birlikte onlar bir başka sorunu daha çıkarmışlardır. Bu, O'nun hâdis varlıklara mahal olmasıdır ki, O'nun da hâdis olmasını gerektirir. Sonra kalan sorunlar onlar aleyhine var olmaya devam ettiğinden dolayı sorudan kurtulamamışlardır.

[52] Ehl-i hakka gelince, onlar hâdis varlıkların, onlara yönelen ve onları benzer zıtlarından ayıran kadîm bir irade tarafından yaratıldığını söylemektedirler. Bir kimsenin çıkıp da, "Niçin bu irade, benzeri olan zıtları imkân konumundayken, hâdis olan bu varlıklara yöneldi?" demesi hatalı bir sorudur. Çünkü irade bir şeyi benzerinden ayırt etme konumunda olan bir sıfattan ibarettir. Bir kimsenin çıkıp da "İrade bir şeyi benzerinden niçin ayırt etmektedir?" demesi, "Bilgi, bilinenin açığa çıkmasını niçin gerekli kılar?" diye soran kişiye benzer. Bu kişiye şöyle denir: Bilginin bilinenin açığa çıkmasını gerekli kılmak dışında bir anlamı yoktur. Bu durumda onun "Bilgi, bilinenin açığa çıkmasını niçin gerekli kılar?" sorusu, "Bilgi niçin bilgidir, mümkün niçin mümkündür, zorunlu da niçin zorunludur?" sorusuna benzer ki, bu imkânsızdır. Çünkü bilgi, zâtı gereği bilgidir. Mümkün, zorunlu ve diğer zâtlar da böyledir. İrade sıfatı da bunun gibidir, onun gerçekliği bir şeyi benzerinden ayırt etmektir.

[53] "Bir şey niçin benzerinden ayırt edilir?" diyen bir kişi ise, "İrade niçin iradedir, kudret de niçin kudrettir?" diye soran kişiye benzer ki, bu da imkânsızdır. Her fırka, bir şeyi benzerinden ayırt etmek durumunda olan bir sıfatın varlığını ispat etmek zorundadır. Bu sıfat ise iradeden başkası değildir. Bu hususta fırkalardan sözü en doğru, yolu ise en düzgün olanı, bu sıfatın varlığını kabul eden ve onun hâdis olmadığını, aksine hâdiselere belirli bir vakitte yönelen kadîm bir sıfat olduğunu söyleyen fırkadır. Bunun için yaratma (*hudûs*) bu vakitte meydana gelmektedir ve bu hususu tüm fırkalar kabul etmek zorundadır. Böylece, iradenin aslı konusunda girişte söylendiği gibi, bu sorunun gerekli kıldığı teselsül meselesi de çözümlenmiş olur.

[٥١] وأما الذين ذهبوا إلى حدوث الإرادة في ذاته، فقد دفعوا أحد الإشكالين، وهو كونه مريدا بإرادة في غير ذاته، ولكن زادوا إشكالا آخر، وهو كونه محلا للحوادث، وذلك يوجب حدوثه. ثم قد بقي عليهم بقية الإشكال، ولم يتخلصوا عن السؤال.

[٥٢] وأما أهل الحق، فإنهم قالوا إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها. وقول القائل إنه لم تعلقت بها وضدها مثلها في الامكان؟ هذا سؤال خطأ، فإن الإرادة، ليست إلا عبارة عن صفة، شأنها تمييز الشيء عن مثله.فقول القائل لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله؟ كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم؟ فيقال: لا معنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلوم. فقول القائل لم أوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علما؟ ولم كان الممكن ممكنا؟ والواجب واجبا؟ وهذا محال؛ لأن العلم علم لذاته، وكذا الممكن، والواجب، وسائر الذوات. فكذلك الإرادة، وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله.

[٥٣] فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله؟ كقوله لم كانت الإرادة إرادة؟ والقدرة قدرة؟ وهو محال؛ وكل فريق مضطر إلى اثبات صفة، شأنها تمييز الشيء عن مثله. وليس ذلك إلا الإرادة، فكان أقوم الفرق قيلا، وأهداهم سبيلا من أثبت هذه الصفة، ولم يجعلها حادثة، بل قال هي قديمة متعلقة بالأحداث في وقت مخصوص، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك. وهذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق، وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال، والآن، فكما تمهد القول في أصل الإرادة.

[54] Bil ki; bize göre irade, hâdis varlıkların tümüyle bağlantılı olan bir sıfattır. Çünkü her hâdisin O'nun kudreti ile yaratıldığı ortaya çıkmıştı. Kudret ile yaratılan her varlık ise kudretin varlık (*makdûr*) üzerinde tasarrufta bulunabilmesi ve onu belirlemesi için irade sıfatına muhtaçtır. Kudret ile meydana gelen her varlık irade sıfatı ile de meydana geldiğine ve her hâdis de kudret ile meydana geldiğine göre, [bu durumda] her hâdis de irade sıfatı tarafından meydana getirilmiştir. Kötülük (*şer*), inkâr (*küfr*) ve günah (*ma'siyet*) gibi [fiiller de] hâdistirler. O halde şüphesiz bunlar da irade edilendir ve Allah'ın dilediği olmakta dilemediği ise olmamaktadır. İşte selef-i sâlihinin görüşü ve tüm Ehl-i sünnetin inancı da budur. Bu hususta kesin deliller ortaya konulmuştur.

[55] Mu'tezile'ye gelince, onlar tüm günahların ve kötülüklerin Allah'ın iradesi dışında gerçekleştiğini, ancak O'nun bunların [gerçekleşmesini] istemediğini (*kârih*) söylemektedirler. Âlemde gerçekleşen fiillerin çoğunun günahlardan oluştuğu bilindiğine göre, o halde O'nun istemediği şeyler, istediklerinden daha çoktur. Bu durumda Mu'tezile'nin iddiasına göre O, güçsüz ve eksik olmaya daha yakındır. Âlemlerin yaratıcısı olan Allah zâlimlerin bu sözünden yücedir.

[56] Şayet, "O, dilemediği bir işi nasıl emretmektedir? Olmasını dilediği bir şeyi ise nasıl yasaklamaktadır? Bunun gibi, kötülüğü dileyen bir varlık ahmak (*sefîh*) olarak [nitelendiği] halde O, günahkârlık (*fücûr*), Allah'a karşı gelme (*ma'siyet*), zulüm ve kötülük (*kabîh*) fiillerini nasıl dilemektedir?" denirse, biz de şöyle deriz: Biz işin gerçeğini ortaya çıkardığımızda, onun iradeden farklı bir şey olduğunu açıkladığımızda, kötülük (*kabîh*) ve iyiliğin (*hüsn*) [anlamlarını] ortaya koyduğumuzda, bunların gayelere uygunluk ve aykırılık ile bağlantılı olan hususlar olduğunu beyan ettiğimizde –ki yüce Allah her türlü gayeden uzaktır– tüm bu sorunlar da giderilmiş olur. İnşallah tüm bunlar yeri geldiğinde açıklanacaktır.

[57] Beşinci ve Altıncı Sıfat: İşitme ve Görme

Âlemin yaratıcısının işiten (*semî'*) ve gören (*basîr*) bir varlık olduğunu iddia ediyoruz. Bu hususu şer'î ve aklî deliller ile ispatlayacağız.

[58] Şeriata gelince, "O, işitendir, görendir" [en-Nîsâ 4/58, 134] âyetinde olduğu gibi Kur'ân'da buna delâlet eden pek çok âyet vardır. Buna delâlet eden bir başka âyet, Hz. İbrahim'in (a.s.) şu sözüdür: "İşitmeyen, duymayan ve sana bir fayda sağlamayan varlıklara neden ibadet ediyorsun?" [Meryem 19/42]

[٥٤] فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا، من حيث أنه ظهر، أن كل حادث فمخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة، فمحتاج إلى ارادة لتصرف القدرة إلى المقدور، وتخصصها به. فكل مقدور مراد، وكل حادث مقدور، فكل حادث مراد، والشر، والكفر، والمعصية، حوادث، فهي إذا لا محالة مرادة. فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. فهذا مذهب السلف الصالحين، ومعتقد أهل السنة أجمعين، وقد قامت عليه البراهين.

[٥٥] وأما المعتزلة فإنهم يقولون إن المعاصي كلها والشرور جارية بغير إرادة الله، بل هو كاره لها، ومعلوم أن أكثر ما يجري في العالم المعاصي فإذا ما يكرهه أكثر مما يريده، فهو إلى العجز والقصور أقرب بزعمهم، تعالى رب العالمين عن قول الظالمين.

[٥٦] فإن قيل: كيف يأمر بما لا يريد؟ وكيف يريد شيئا وينهى عنه؟ وكيف يريد الفجور، والمعاصي، والظلم، والقبيح؟ ومريد القبيح سفيه. قلنا: إذا كشفنا عن حقيقة الأمر وبينا أنه مباين للإرادة، وكشفنا عن القبيح، والحسن، وبينا أن ذلك يرجع إلى موافقة الأغراض، ومخالفتها، وهو سبحانه منزه عن الأغراض، فاندفعت هذه الإشكالات. وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

[٥٧] الصفة الخامسة والسادسة: السمع والبصر

ندعي أن صانع العالم سميع بصير، وندل عليه بالشرع والعقل:

[٥٨] أما الشرع، فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾. وكقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لم تعبد ما لا

Biz bu delilin, ibadet ettiği varlık hakkında, Hz. İbrahim'in aleyhine dönmediğini biliyoruz. Çünkü o, işiten ve gören bir varlığa ibadet etmekteydi. Aksi halde bu bağlayıcı hususta (*ilzâm*) Hz. İbrahim de onlarla ortak olurdu.

[59] Şayet, "Bu lafızlarla (işitme ve görme) kastedilen ilimdir" denilirse biz de şöyle deriz: Şer'î lafızların, zihinlerde önceden anlaşıldığından farklı biçimde kullanılmaları ancak bu şekilde kullanılmaları imkânsız olduğunda söz konusu olur. O'nun işiten ve gören olmasında ise bir imkânsızlık yoktur, hatta böyle olması zorunludur. Dolayısıyla, icma ehlinin Kur'ân'dan anladığı mânâyı inkâr ederek dayatma hüküm vermenin (*tehakküm*) bir anlamı yoktur.

[60] Şayet şöyle denirse: "Bunun imkânsız olma yönü şudur: O'nun işitmesi ve görmesi hâdis olduğunda, hâdis olan varlıklar O'nun üzerinde (*mahall*) bulunur ki, bu imkânsızdır. Bunlar (işitme ve görme) kadîm olduklarında ise O, henüz ortada olmayan (*ma'dûm*) bir sesi nasıl işitir ve daha ezelde iken âlemi nasıl görür? Çünkü âlem [ezelde] ortada yoktur ve henüz ortada olmayan bir şey görülemez?"

[61] Deriz ki: Bu soru ancak Mu'tezile mezhebine mensup bir kişiden ya da felsefeyle ilgilenen bir şahıstan (*felsefî*) sâdır olabilir. Bu konuda Mu'tezilî'ye cevap vermek kolaydır. Çünkü o, yüce Allah'ın hâdis varlıkları bildiğini kabul etmektedir. Biz Allah'ın şu an, âlemin bundan önce de var olduğunu bildiğini söyleriz. O halde, henüz var olmadığı halde, âlemin ezelde var olduğunu nasıl bilmektedir? Allah'ın ezelde bir sıfatının varlığının ispatı mümkün olursa, yüce Allah'ın bu sıfatla, âlem meydana gelirken onun meydana gelmekte olduğunu, meydana gelmeden önce ileride meydana geleceğini ve meydana geldikten sonra da meydana gelmiş olduğunu bilmesi ve bu bilginin değişmemesi mümkündür. İşte bu sıfat, ilim ve âlim olma hali (*âlimiyyet*) diye ifade edilir. Aynı durum, işitme ve işitme hali ile görme ve görme hali hakkında da mümkündür. Bu soru felsefeyle ilgilenen bir kişiden sâdır olduğunda ise bu kişi Allah'ın geçmişte, şu anda ve gelecekte olan belirli hâdiseleri bildiğini inkâr etmektedir. Burada bizim metodumuz, daha sonra da zikredeceğimiz üzere, sözü ilim sıfatına naklederek, kadîm ilmin hâdis varlıklara (*hâdisât*) yönelmesinin mümkün olduğunu ispat etmektir. Bu, ilim sıfatı hakkında ispat edildiğinde, işitme ve görme sıfatlarını da buna kıyaslarız.

[62] Aklî yönteme gelince, bu da şunu söylememizdir: Yaratanın yaratılandan daha yetkin (*kâmil*) olduğu bilindiği gibi, görenin görmeyenden, işitenin de işitmeyenden daha yetkin olduğu bilinir.

يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا﴾ ونعلم أن الدليل غير منقلب عليه في معبوده، وأنه كان يعبد سميعاً بصيرا، وإلا يشاركهم في الإلزام.

[٥٩] فإن قيل: إنما أريد به العلم. قلنا: إنما تصرف ألفاظ الشرع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام، إذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيرا، بل يجب أن يكون كذلك؛ فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن.

[٦٠] فإن قيل: وجه استحالته، إنه إن كان سمعه وبصره حادثين، كان محلا للحوادث، وهو محال. وإن كانا قديمين، فكيف يسمع صوتاً معدوما؟ وكيف يرى العالم في الأزل؟ والعالم معدوم، والمعدوم لا يرى.

[٦١] قلنا: هذا السوال يصدر عن معتزلي أو فلسفي. أما المعتزلي فدفعه هين، فإنه سلم أنه تعالى يعلم الحادثات. فنقول: يعلم الله تعالى الآن أن العالم كان موجودا قبل هذا، فكيف علم في الأزل أنه يكون موجودا، وهو بعد لم يكن موجودا؟ فإن جاز إثبات صفة في الأزل، تكون عند وجود العالم علما بأنه كائن، وقبله بأنه سيكون، وبعده بأنه كان، وهو لا يتغير؛ عبر عن هذه الصفة بالعلم والعالمية، جاز ذلك في السمع، والسمعية والبصر والبصرية؛ وإن صدر من فلسفي، فهو منكر لكونه عالما بالحادثات المعينة الداخلة في الماضي، والحال، والمستقبل، فسبيلنا أن ننقل الكلام إلى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات؛ كما سنذكره. ثم إذا ثبت ذلك في العلم، قسنا عليه السمع، والبصر.

[٦٢] وأما المسلك العقلي، فهو أن نقول: معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن

O halde yetkinlik vasfını yaratılmış varlıklar hakkında kabul edip yaratıcı hakkında kabul etmemek imkânsızdır. İşte bu iki ilke, iddiamızın doğruluğunun kabulünü gerektirir. O halde bunların hangisi tartışılabilir?

[63] Şayet denilirse ki: "Burada tartışma, yaratıcının yaratılandan daha yetkin olması gerekir" sözünüzdedir, biz de şöyle deriz: Bu sözün şeriat ve akıl bakımından kabulü gerekir. İslâm toplumu (*ümmet*) ve aklını kullanan kişiler, bunun üzerinde icma etmişlerdir. Dolayısıyla inancı sağlam (*mu'tekid*) bir kişiden böyle bir soru gelmez. Bir kâdirin kendisinden daha yüce ve şerefli olan bir varlığı yaratmaya gücünün yettiğini kabul edecek kadar aklını genişleten bir kişi, eğer dediklerinin farkındaysa, insanlık tabiatından (*garîze*) sıyrılmış ve kalbinin kabul edemeyeceği bir sözü dile getirmiştir. Dolayısıyla bu inanca sahip olanı, aklını kullanan bir kişi olarak görmüyoruz.

[64] Şayet "[Aslında] burada tartışma ikinci ilke olan 'Gören kişi daha yetkindir, görme ve işitme sıfatları ise yetkinliktir' sözünüzdedir" denildiğinde de biz şöyle deriz: Aynı şekilde bu, aklın kendiliğinden (*bedâhet*) kavradığı bir konudur. Çünkü ilim bir yetkinlik sıfatıdır, işitme ve görme sıfatları da ilmin ikinci bir yetkinliğidir. Daha önce biz bu yetkinliğin ilmi ve hayal etmeyi tamamlayan bir tür olduğunu açıklamıştık. Bir kimse, [daha önce] görmediği, ancak bildiği bir şeyi sonradan gördüğünde, fazladan bir açılma (*keşf*) ve yetkinlik (*kemâl*) elde eder. Bunun yaratılan varlıkta meydana geldiği, ancak yaratanda meydana gelmediği nasıl söylenebilir? Bu durumun bir yetkinlik olmadığını iddia etmek de mümkündür. Bu bir yetkinlik değil ise [o halde] bir eksikliktir ya da ne eksiklik ne de yetkinliktir. Bu seçeneklerin hepsi imkânsız olduğuna göre dediklerimizin doğruluğu ortaya çıkmaktadır.

[65] Denilirse ki: "Bu iddianız, koklama, tatma ve dokunma [duyuları] ile meydana gelen idrâk konusunda sizi güç durumda bırakır. Çünkü bu duyuların yokluğu eksiklik, varlığı ise idrâkin en üst noktasıdır. Kokuyu bilen bir kimsenin bilgisinin en üst noktası, bu kokuyu koklama duyusu ile idrâk eden kişinin bilgisinin en üst noktasına benzemez. Tatma duyusu da böyledir. O halde tadılmak suretiyle idrâk edilen yiyeceğin bilgisi nerededir?"

[66] [Bu soruya] cevap: İlim sahiplerinden muhakkik olanlar, dokunma (*temâs*) ve karşılıklık (*mülâkât*) gibi, genelde idrâk türlerine yakın

لا يسمع، فيستحيل أن تثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا نثبته للخالق، وهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا، ففي أيهما النزاع؟

[٦٣] فإن قيل: النزاع في قولكم واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق. قلنا: هذا مما يجب الإقرار به شرعاً وعقلاً. والأمة والعقلاء مجمعون عليه. فلا يصدر هذا السؤال من معتقد، ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو أعلى، وأشرف منه، فقد انخلع عن غريزة البشرية، ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه، إن كان يفهم ما يقوله، ولهذا لا نرى عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد.

[٦٤] فإن قيل: النزاع في الأصل الثاني، وهو قولكم إن البصير أكمل، وإن السمع والبصر كمال. قلنا: هذا أيضا مدرك ببديهة العقل فإن العلم كمال، والسمع والبصر كمال ثان للعلم، فإنا بينا أنه نوع استكمال للعلم، والتخيل. ومن علم شيئا، ولم يره ثم رآه، استفاد مزيد كشف وكمال.فكيف يقال إن ذلك حاصل للمخلوق؛ وليس بحاصل للخالق؟ أو يقال إن ذلك ليس بكمال، فإن لم يكن كمالا فهو نقص، أو لا هو نقص، ولا هو كمال، وجميع هذه الأقسام محال، فظهر أن الحق ما ذكرناه.

[٦٥] فإن قيل: هذا يلزمكم في الإدراك الحاصل بالشم، والذوق، واللمس، لأن فقدها نقصان ووجودها كمال في الإدراك، فليس كمال علم من علم الرايحة ككمال علم من أدرك بالشم، وكذلك بالذوق، فأين العلم بالطعوم من إدراكها بالذوق؟

[٦٦] والجواب إن المحققين من أهل العلم، صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع، والبصر، والعلم الذي هو كمال في الإدراك، دون

olan sebepler dışında; işitme, görme ve idrâkte en üst nokta olan ilim ile birlikte bulunan çeşitli idrâk türlerinin olduğunu açıklamışlardır. Bunların tümü yüce Allah hakkında imkânsızdır. Yine onlar, göz ile onun gördüğü nesne arasında bir karşılıklık (*mukâbele*) olmadan, gözün idrâk etmesini de mümkün gördüler. Kıyası böyle düzenlemek ise bu soruyu bertaraf eder. Çünkü buna engel olan bir durum yoktur. Ancak şeriat; işitme, görme ve bilme lafızları ile geldiğinden dolayı, [Allah hakkında] bunlardan başkasını kullanmak mümkün değildir. İdrâkte eksiklik ifade eden şeyin yüce Allah hakkında kullanılması ise hiçbir şekilde mümkün değildir.

[67] Şayet denirse ki: "Bu konu [Allah'ın] lezzet ve acı duymasının ispatına kadar varır. Darbeden acı duymayan felçli kimse eksik olduğu gibi, cinsel ilişkiden lezzet almayan iktidarsız da eksiktir. Bunun gibi şehvetin bozulması bir eksikliktir ve bu kimsenin şehvetinin olduğunu ispat etmek gerekir." Biz de deriz ki: Tüm bunlar hudûsa delâlet eder ve araştırıldığında bunların kendi öz yapıları itibarıyla eksik oldukları ve meydana gelmek için bazı şeylere muhtaç oldukları anlaşılır. Acı bir eksikliktir ve [meydana gelmek için] bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise darbe fiilidir. Darbe, cisimler arasında cereyan eden bir dokunmadır. Lezzet ise gerçekleştiği taktirde, acının gitmesi ya da ihtiyaç ve özlem duyulan bir şeyin idrâk edilmesiyle ilgilidir. Özlem ve ihtiyaç duymak da bir eksiklik olduğu gibi, şüphesiz [varlığı] eksikliğe bağlı olan şey de eksikliktir. Şehvetin anlamı, uygun olan şeye arzu duymaktır. Arzu edilen şey kaybolduğunda, arzu da yok olur. Lezzet ise var olmayan bir şeye ulaşma anında gerçekleşir. Varlığı yüce olan Allah için mümkün olan her şey, [aynı zamanda] vardır. Yüce Allah bir şeyi kaybetmemiştir ki onu elde etmeyi arzulasın ya da ona ulaştığında lezzet alsın. Tüm bu durumların [gerçekleşmesi] O'nun hakkında düşünülemez.

[68] "Darbeden kaynaklanan acıyı ve duyarlılığı kaybetmek, felçli bir kişi hakkında eksikliktir, bunların idrâki ise yetkinliktir. Onun midesinde yeme isteğinin (*şehvet*) kaybolması da bir eksiklik, bunun ortaya çıkması ise bir yetkinliktir" denildiğinde, [Deriz ki]: Bu söz ile kastedilen şey, yok olmaya (*helâk*) götüren zıttına nisbetle bunun bir yetkinlik olduğudur. Bu durumda o, yok olmaya nisbetle yetkinlik kazanmış olur. Çünkü eksik olmak, yok olmaktan daha hayırlıdır. O halde bu, ilimden farklı olarak kendi özünde bulunan bir yetkinlik değildir. İşte idrâk türleri bunlardır, böylece bilesin!

الأسباب التي هي مقترنة بها، في العادة من المماسة، والملاقاة. فإن ذلك محال على الله تعالى،. كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر، وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال، ولا مانع منه، ولكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ السمع والبصر والعلم، فلم يمكن لنا إطلاق غيره.وأما ما هو نقصان في الإدراك، فلا يجوز في حقه تعالى البتة.

[٦٧] فإن قيل فينجر هذا إلى إثبات التلذذ والتألم. فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص، والعنين الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص، وكذا فساد الشهوة نقصان، فينبغي أن تثبت في حقه شهوة. قلنا هذه الأمور تدل على الحدوث، وهي في أنفسها إذا بحث عنها نقصان، ومحوجة إلى أمور توجب الحدوث فالألم نقصان، ثم هو محوج إلى سبب، هو ضرب، والضرب مماسة تجري بين الأجسام، واللذة ترجع إلى زوال الألم، إذا حققت؛ أو ترجع إلى درك ما هو محتاج إليه، ومشتاق إليه، والشوق، والحاجة نقصان. فالموقوف على النقصان نقصان، ومعنى الشهوة طلب الشيء الملائم، ولا طلب إلا عند فقد المطلوب، ولا لذة إلا عند نيل ما ليس بموجود، وكل ما هو ممكن وجوده لله تعالى، فهو موجود، فليس بقوته شيء حتى يكون بطلبه مشتهيا، وبنيله ملتذا، فلم تتصور هذه الأمور في حقه.

[٦٨] و إذا قيل إن فقد التألم، والإحساس بالضرب نقصان في حق الخدر، وإن إدراكه كمال، وإن سقوط الشهوة من معدته نقصان، وثبوتها كمال. [نُقول] أريد به أنه كمال بالإضافة إلى ضده الذي هو مهلك في حقه، فصار كمالا بالإضافة إلى الهلاك، لأن النقصان خير من الهلاك فهو إذا، ليس كمالا في ذاته بخلاف العلم، وهذه الادراكات فافهم ذلك.

[69] Yedinci Sıfat: Kelâm

Müslümanların icmaı üzere, âlemin yaratıcısının mütekellim (konuşan) olduğunu iddia ediyoruz. Bil ki, kelâm sıfatını, aklın insanların emir ve nehiy altında gidip gelmelerinin mümkün olduğuna hükmetmesi ve yaratılmış varlıklar hakkında mümkün olan her sıfatın yaratıcıda bulunan zorunlu bir sıfata dayanması ile ispatlamak isteyen bir kişi aşırılığa kaçmıştır. Zira bu kimseye şöyle denir: Bununla, konuşabilen kişiler olmaları bakımından insanların emir altında olmalarının mümkün olduğunu kastediyorsan, bu kabul edilebilirdir. Eğer bunun genel olarak hem yaratıcı hem de yaratılmışlar hakkında mümkün olduğunu kastediyorsan, tartışma konusu [olan bir hususu] aynı delil ile kabul etmiş olursun ki, bu kabul edilebilir değildir. Kelâm sıfatını icma ya da peygamberin sözü ile kabul eden bir kimse de kendine zulmetmiştir. Çünkü icma, Peygamberin sözüne dayanır. Yüce Yaratıcı'nın mütekellim olduğunu reddeden bir kimse, zorunlu olarak peygamber tasavvurunu da reddetmiş olur. Zira peygamberin anlamı, onu gönderen varlığın sözünü ileten kişi olmasıdır. Peygamber gönderdiğini (*mürsil*) iddia eden kişinin kelâm sıfatının olmadığı tasavvur edildiğinde, peygamber nasıl tasavvur edilebilir? Mesela bir kimse "Ben yeryüzü elçisiyim ya da size dağın gönderdiği bir elçiyim" dediğinde, yeryüzünden ve dağdan, elçilik ve kelâmın [gelmesinin] imkânsızlığına inandığımız için ona kulak asmayız. En güzel örnekleri veren ise Allah'tır. Ancak yüce Allah hakkında kelâm sıfatının imkânsız olduğuna inanan bir kişinin peygamberi tasdik etmesi de imkânsızdır. Zira bir sözü yalanlayan bir kimsenin, o sözün tebliğ edilmesini de yalanlaması gerekir. Peygamberlik [makamı], bir sözü iletmekten (*tebliğ*), peygamber (*resûl*) ise bir tebliğciden ibarettir. Belki burada en doğru olan, işitme ve görme sıfatlarının ispatında izlediğimiz üçüncü bir yöntemdir ki, bu da hayat sahibi bir varlığın (*hayy*) kelâm sıfatına sahip olmasıdır. Bu sıfatın yetkinlik ya da eksiklik olduğunun ya da ne yetkinlik ne de eksiklik olduğunun söylenmesine gelince, onun eksiklik olduğunu ya da ne eksiklik ne de yetkinlik olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü onun bir yetkinlik sıfatı olduğu zorunlu olarak kabul edilir. Daha önce de geçtiği üzere, yaratılmış varlıklar için icat edilen her yetkinlik sıfatının yaratıcı hakkında da zorunlu olarak var olması en doğru yoldur.

[٦٩] الصفة السابعة: الكلام

ندعي أن صانع العالم متكلم، كما أجمع عليه المسلمون، واعلم أن من أراد إثبات الكلام بأن العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي، وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند إلى صفة واجبة في الخالق، فهو في شطط، إذ يقال له: إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام، فمسلم، وإن أردت جوازه على العموم من الخلق، والخالق، فقد أخذت محل النزاع مسلما في نفس الدليل، وهو غير مسلم، ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع، أو بقول الرسول، فقد سام نفسه خطة عسف، لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول، ومن أنكر كون الباري تعالى متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول، إذ معنى الرسول المبلغ لكلام المرسل. فإن لم يكن للكلام متصورا في حق من ادعى أنه مرسل، كيف يتصور الرسول؟ ومن قال مثلا أنا رسول الأرض، أو رسول الجبل إليكم، فلا يصغى إليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض. ولله المثل الأعلى؛ ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحال منه أن يصدق الرسول، إذ المكذب بالكلام لا بد، وأن يكذب بتبليغ الكلام؛ والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام، والرسول عبارة عن المبلغ. فلعل الأقوم منهج ثالث وهو الذي سلكناه في اثبات السمع والبصر في أن الكلام للحي، أما أن يقال إنه كمال، أو يقال هو نقص، أو يقال لا هو نقص، ولا هو كمال، وباطل أن يقال إنه نقص أو لا هو نقص، ولا هو كمال فثبت بالضرورة أنه كمال.. وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق.

[70] Eğer şöyle denirse: "Araştırmanınız çıkış noktası olarak ele aldığınız kelâm, insanların kelâmıdır. Bu kelâm ile sesler ve harfler kastedildiği gibi, gücü yeten varlığın zâtında sesleri ve harfleri icat etme kudretinin olduğu da kastedilir. Bu kelâm ile bunlar dışında üçüncü bir şey de kastedilebilir. Şayet bununla sesler ve harfler kastediliyorsa, bunlar yaratılmıştır. Yaratılmışlar içinde, bizim için bir yetkinlik sayılabilen ancak yüce Allah'ın zâtı ile kâim olması düşünülemeyen varlıklar bulunur. O, bir başkası ile kâim olan kelâm ile konuşamaz. Çünkü burada [asıl] konuşan, O'nunla kâim olan mahal olur. Bu kelâm ile sesleri meydana getirme kudreti kastediliyorsa, bu da bir yetkinliktir. Ancak burada konuşan varlık (*mütekellim*), sadece sesleri yaratma kudretine sahip olduğu için değil, bu kelâmı kendi nefsinde de yaratması bakımından konuşandır. Yüce Allah, sesleri yaratmaya kâdirdir ve O'nun kudreti kemâl sıfatlarındandır. Ancak O, bu kelâmı kendi nefsinde de yaratmadıkça konuşan varlık olamaz ki, bu imkânsızdır. Zira bu durumda O, hâdis varlıklara mahal teşkil edeceğinden konuşması imkânsız olur. Eğer kelâm ile kastedilen bunlar dışında kalan üçüncü bir husus ise o da anlaşılır değildir. Anlaşılmayan bir şeyin ispatı ise imkânsızdır."

[71] Deriz ki: Bu taksîm doğrudur ve üçüncü kısmın inkârı dışındaki tüm kısımların sorgulanması kabul edilebilir. Biz, seslerin O'nun zâtı ile kâim olmasını ve bu itibarla O'nun konuşan (*mütekellim*) olmasını imkânsız görüyoruz. Ancak insanın iki şekilde konuşan olarak isimlendirildiğini söyleriz. Bunlardan ilki ses ve harf ile olan konuşma, diğeri ise sesten ve harften oluşmayan onun zâtına ait (*kelâm-ı nefsî*) konuşmadır. İşte [asıl] yetkinlik olan kelâm da budur. Bu sıfat, yüce Allah hakkında imkânsız olmadığı gibi, sonradan olmaya (*hudûs*) da delâlet etmez. Biz yüce Allah hakkında sadece nefsî kelâmı kabul etmekteyiz. İnsanda kudret sıfatına ve sese ilave ve ona özgü olan bir konuşma sıfatının varlığını inkâr etmek de mümkün değildir. Nitekim insanın "Dün içimden (*nefs*) bir söz geçirdim" ve "Falancanın içinde (*nefs*) bir söz var ve onu konuşmak istiyor" demesi mümkündür. Bu konuda şair şöyle demektedir:

[٧٠] فإن قيل: الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم، هو كلام الخلق، وذلك إما أن يراد به الأصوات، والحروف، أو يراد به القدرة على ايجاد الأصوات، والحروف، في نفس القادر، أو يراد به معنى ثالث سواهما، فإن أريد به الأصوات والحروف، فهي حوادث، ومن الحوادث ما هي كمالات في حقنا، ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله تعالى، وإن قام بغيره. فلم يكن هو متكلما به، بل كان المتكلم به المحل الذي قام به، وإن أريد به القدرة على خلق الأصوات، فهو كمال، ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار قدرته على خلق الأصوات فقط، بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه، والله تعالى قادر على خلق الأصوات، فله كمال القدرة، ولكن لا يكون متكلما به إلا إذا خلق الصوت في نفسه، وهو محال. إذ يصير به محلا للحوادث، فاستحال أن يكون متكلما، وإن أريد بالكلام أمر ثالث، فليس بمفهوم، وإثبات ما لا يفهم محال.

[٧١] قلنا: هذا التقسيم صحيح، والسؤال في جميع أقسامه معترف به، إلا في إنكار القسم الثالث. فإنا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته، وباستحالة كونه متكلما بهذا الاعتبار. ولكنا نقول الإنسان يسمى متكلما باعتبارين؛ أحدهما بالصوت والحرف؛ والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت، وحرف، وذلك كمال، وهو في حق الله تعالى غير محال، ولا هو دال على الحدوث، ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس؛ وكلام النفس لا سبيل إلى إنكاره في حق الإنسان زائدا على القدرة، والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة كلاما في نفسي، ويقال في نفس فلان كلام، وهو يريد أن ينطق به. ويقول الشاعر:

Yazısının güzelliği şaşırtmasın seni kimsenin / Çünkü sözün bir de asıl olan kısmı vardır.

Şüphesiz asıl söz ancak kalpte bulunur. / Lisan ise kalbe kılınan bir rehberdir.

Şairlerin dile getirdiği bu husus, onun (kelâm-ı nefsînin) bütün insanların ortak olarak idrâk ettiği apaçık konulardan (*celiyyât*) olduğunu gösterir. O halde nasıl olur da inkâr edilebilir?

[72] Şayet denilirse ki: "Nefsî kelâmı bu şekilde yorumladığınızda bunu kabul etmek mümkündür. Fakat o hiçbir şekilde bilgilerin ve idrâklerin dışında bir konuşma olmadığı gibi kendi başına bulunan bir tür de değildir. Ancak insanların 'kelâm-ı nefs' ya da 'hadîs-i nefs' diye isimlendirdikleri [konuşma türü], lafızların ve ibarelerin düzenini ve bilinen mânâların özel bir şekilde birleştiğini bilmektir. Kalpte ancak bilinen mânâlar bulunur. Bunlar da bilgiler ve işiterek öğrenilen lafızlardır. Aynı zamanda bu, lafzın bildirdiği (anlamı) bilmektir. Buna bir de anlamların ve lafızların belirli bir düzen içinde birleşmesi eklenir. İşte bu 'düşünce' (*fikir*) olarak isimlendirilen fiildir. Bu fiili meydana getiren güç ise, 'düşünme gücü' (*kuvve-i müfekkire*) olarak isimlendirilir. [İnsan] nefsinde, lafızların ve mânâların düzenlenmesi ve bir araya gelmesinden ibaret olan düşünce, bunu sağlayan düşünme gücü, anlamları ve bu anlamların birleştikleri ve ayrıldıkları yerleri bilmek ve harflerden tertip olunan lafızlar ile bu lafızların ayrıldıkları ve birleştikleri yerleri bilmek dışında bir şeyin olduğunu ispatladığınızda, bilmediğimiz bir meseleyi de ispat etmiş olursunuz."

[73] Bu hususun açıklaması şöyledir: Söz (*kelâm*) ya emretme (*emr*) ya yasaklama (*nehy*) ya haber verme (*ihbâr*) ya da haber almadır (*istihbâr*). Bunlardan haber vermeye gelince; bu, haber verenin nefsinde bulunan bir bilgiye delâlet eder. Bir kişi, dövme fiilinde olduğu gibi, bir şeyi bilir ve ona delâlet etmesi için konulan lafzı da tanırsa, işte bu, duyu organı ile idrâk edilen ve bilinen bir anlam olur. Arapların duyularla elde edilen (*mahsûs*) bir anlama delâlet etmesi için kullandıkları dövme (*darb*) lafzı "zâd", "râ" ve "bâ" harflerinden oluşan bir lafızdır ve bu, başka bir bilgidir. İnsan bu sesleri diliyle telaffuz ettiğinde, lafzın [anlama] delâlet etme ve bu anlamı telaffuz etme iradesi olur.

لا يعجبنك من أثير خطه... حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وما ينطق به الشعراء يدل على أنه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر؟

[٧٢] فإن قيل: كلام النفس بهذا التأويل معترف به، ولكنه ليس خارجا عن العلوم، والإدراكات، وليس جنسا برأسه البتة، ولكن ما يسميه الناس كلام النفس، وحديث النفس، هو العلم بنظم الألفاظ، والعبارات، وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص، فليس في القلب إلا معاني معلومة، وهي العلوم، وألفاظ مسموعة هي معلومة بالسماع، وهو أيضا علم معلوم اللفظ، وينضاف إليه تأليف المعاني، والألفاظ على ترتيب. وذلك فعل يسمى فكرا، وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة. فإن أثبتم في النفس شيئا سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الألفاظ، والمعاني، وتأليفها، وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها، وسوى العلم بالمعاني، مفترقها، ومجموعها، وسوى العلم بالألفاظ المرتبة من الحروف، ومفترقها، ومجموعها، فقد أثبتم أمرا منكرا لا نعرفه.

[٧٣] وإيضاحه أن الكلام إما أمر، أو نهي، أو خبر، أو استخبار. أما الخبر، فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعرف اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء، كالضرب مثلا فإنه معنى معلوم يدرك بالحس، ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة أخرى، فكان له قدرة على اكتساب هذه الأصوات بلسانه، وكانت له إرادة للدلالة،

İşte "dövdü" sözü bunlardan meydana gelir ve bunlar dışında ilave bir şeye ihtiyaç duymaz. Biz, bunlar dışında var olduğunu düşündüğünüz her işi yok sayarız. Böylece "dövdü" sözü tamamlanır ve bir haber ve söz haline gelir.

[74] Emretmeye (*emr*) gelince, emredilen fiilin yerine getirilmesine yönelik nefiste bir isteğin bulunduğunu gösterir. Yasaklama (*nehy*) ile sözün diğer kısımları da buna kıyas edilebilir. [Söz hakkında] bunlar dışında bir şeyin varlığı düşünülemez. İşte bunlardan bazıları, sesler gibi, Allah hakkında imkânsızdır. Bazıları ise irade, ilim ve kudret sıfatlarında olduğu gibi Allah'ta da vardır. Bunun dışında kalan kısımlar ise anlaşılır değildir. Cevap olarak şöyle deriz: Burada kastettiğimiz kelâm sıfatının tüm bunların ötesinde bir anlamı vardır. Biz söz uzamasın diye, sözün kısımlarından olan emretme konusunda bunu zikredeceğiz.

[75] Deriz ki: Efendinin kölesine "Kalk" demesi, anlama delâlet eden bir lafızdır. Burada kendisine delâlet edilen anlam ise sözdür. Sizin zikrettiğiniz ise böyle bir şey değildir. Bu nedenle kısımlara ayırma konusunda sözü uzatmaya gerek yoktur. Bu söz ile emretmenin ya da delâletin kastedildiğini düşünmek de mümkündür. Sadece delâletin kastedildiğini söylemek ise imkânsızdır. Çünkü delâlet, delâlet edilen şeyin (*medlûl*) bulunmasını gerektirir; delâlet edilen şey ise delilden ve delâleti kastetmekten başka bir şeydir. Bununla emreden kişinin (*âmir*) kastedildiğini söylemek de imkânsızdır. Çünkü o (âmir), bir şeyi emredebilir ancak bu emrin yerine getirilmesini irade etmediği gibi bunu istemeyebilir de. Bu, kölesini dövmesi karşılığında bir kınama olarak sultan tarafından öldürülmek istenen kişinin, sultanın huzurunda kölesini isyan ettiği için dövdüğünü söyleyerek özür dilemesine ve bunun delili olarak da, kralın huzurunda kölesine emrederek onu kendisine isyan ettirmesine benzer. Bu kişi [kölesinin isyanını] ispatlamak istediğinde ve sultanın huzurunda ona "Kalk! Mazeret kabul etmeksizin şu işi yapmanı kesin olarak emrediyorum" dediğinde, aslında [içinden] onun ayağa kalkmasını istememektedir. Ancak o aynı vakitte, kesin olarak kölenin ayağa kalkmasını emrederken, [diğer yandan] aynı kesinlikte onun ayağa kalkmamasını istemektedir. Burada emretme lafzının delâlet ettiği ve kendisiyle kâim olan istek "kelâm"dır. Bu istek, ayağa kalkmayı istemekten başka bir şey olup insaf sahibi bir kişiye göre bu gayet açıktır.

وإرادة لاكتساب اللفظ؛ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر إلى أمر زائد على هذه الأمور. فكل أمر قدرتموه سوى هذا، فنحن نقدر نفيه، ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبرا، وكلاما. وأما الاستخبار فهو دلالة على أن في النفس طلب معرفة.

[٧٤] وأما الأمر، فهو دلالة على أن في النفس طلب فعل المأمور، وعلى هذا يقاس النهي، وسائر الأقسام من الكلام، ولا يعقل أمر آخر خارج عن هذا، وهذه الجملة، فبعضها محال عليه كالأصوات، وبعضها موجود لله كالارادة، والعلم، والقدرة، وأما ما عدا هذا، فغير مفهوم. والجواب أن الكلام الذي نريده معنى زائد على هذه الجملة، ولنذكره في قسم واحد من أقسام الكلام وهو الأمر حتى لا يطول الكلام.

[٧٥] فنقول: قول السيد لغلامه ((قم)) لفظ يدل على معنى، والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام، وليس ذلك شيئا مما ذكرتموه. ولا حاجة إلى الإطناب في التقسيمات. وإنما يتوهم رده إما إرادة إلى الأمر، أو إلى إرادة الدلالة، ومحال أن يقال هو إرادة الدلالة، لأن الدلالة تستدعي مدلولا، والمدلول غير الدليل، وغير إرادة الدلالة. ومحال أن يقال إنه إرادة الآمر، لأنه قد يأمر، وهو لا يريد الامتثال، بل يكرهه، كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخا له على ضرب غلامه، بأنه إنما ضربه لعصيانه، وآيته أنه يأمره بين يدي الملك فيعصيه. فإذا أراد الاحتجاج به، وقال للغلام بين يدي الملك ((قم))، فإني عازم عليك بأمر جزم لا عذر لك فيه، فلا يريد أن يقوم، فهو في هذا الوقت آمر بالقيام قطعا، وهو غير مريد للقيام قطعا، فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الأمر عليه هو الكلام، وهو غير إرادة القيام، وهذا واضح عند المنصف.

[76] Şayet, "Bu şahıs gerçekte emreden kişi değildir ancak o emreden kişi olduğunu zannetmektedir" denirse, biz de "Bu söz iki yönden yanlıştır" deriz: Birincisi: Eğer bu şahıs [gerçek mânâda] emreden kişi olmasaydı, kralın huzurunda özür dilemesi doğru olmazdı ve ona "Senin şu an emretmen düşünülemez, çünkü senin emretmen bu emrin yerine getirilmesini istemekten ibarettir. Oysa ki şu an bir şeyin yerine getirilmesi için emir vermen imkânsızdır. Çünkü bu emrin yerine getirilmesi, senin helâkına sebep olacaktır. O halde nasıl olur da, emir verme gücüne sahip olmadığın halde verdiğin emre karşı gelindiğini ispata çalışıyorsun. Çünkü sen, yok olmana sebep olan ve yapıldığında seni yok edecek olan bir şeyi isteyemezsin" denilirdi. Burada onun delil ileri sürmeye kâdir olduğu konusunda şüphe yoktur. Esasen ortada bir delil vardır ve mazeretini ortaya koymaktadır ki o da emre isyan edilmesidir. Onun, yapılmasını istemediği ortaya çıkan bir şeyi emretmesi düşünüldüğünde, efendinin bunu delil olarak öne sürmesi de hiçbir şekilde düşünülemez. Düşünen kimse için bu kesindir.

[77] İkincisi: Eğer bu adam başından geçen olayı müftülere anlatıp, üç talak ile yemin edip [kendini bağlasa], "Ben kralın azarlamasından sonra köleye onun huzurunda ayağa kalkmasını emrettim. Ancak o [bu emre] karşı geldi" dediğinde, her Müslüman onun bu emininin (*talâk*) gerçek olmadığına hükmeder. Bu durumda müftünün "Senin, benzer bir vakitte kölenin emri yerine getirmesini istemenin imkânsız olduğunu biliyorum. Çünkü bu senin helâkına sebep olur. Gerçekte emretmek, bir şeyin yapılmasını istemektir. Sen bir şeyi emrettiğinde onun yerine getirilmesini istersin" demesi doğru değildir. Müftü ona böyle bir şey dediğinde ise bu söz ittifakla geçersiz olur. Böylece konu anlaşılır ve diğer anlamların ötesinde, lafzın delâlet ettiği bir anlamın var olduğu görülür. İşte biz bu mânâyı "kelâm" olarak isimlendiririz. İşte bu (kelâm), ilimlerden, inançlardan ve iradelerden farklı bir türdür. Bu nedenle de onun yüce Allah hakkında kabul edilmesi imkânsız değildir, aksine zorunludur. Çünkü bu, bir tür sözdür. O halde kadîm olan kelâm ile [kastedilen] anlam da budur.

[78] Harflere gelince, onlar da hâdistirler ve kelâma delâlet ederler. Kendisi hâdis olup kadîm bir yaratıcıyı (*sâni'*) gösteren âlem gibi, her ne kadar delâleti zâtî olsa da, delil delâlet ettiği şeyden (*medlûl*) başka bir şeydir ve onun sıfatıyla nitelenemez. Bu durumda, ıstılahlarla yapılan bir delâlet olduğu halde, hâdis olan harfler ile kadîm olan bir sıfata delâlet

[٧٦] فإن قيل هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة، ولكنه موهم أنه أمر. قلنا: هذا باطل من وجهين؛ أحدهما، أنه لو لم يكن آمرا، لما تمهد عذره عند الملك، ولقيل له أنت في هذا الوقت لا يتصور منك الأمر لأن الأمر منك هو طلب الامتثال، ويستحيل أن تريد الآن الامتثال، وهو سبب هلاكك؛ فكيف تطمع في أن تحتج بمعصية لأمرك وأنت عاجز عن أمره، إذ أنت عاجز عن إرادة ما فيه هلاكك. وفي امتثاله هلاكك، ولا شك في أنه قادر على الاحتجاج. وأن حجته قائمة، وممهدة لعذره، وحجته بمعصية الأمر. فلو تصور الأمر مع تحقق كراهة الامتثال، لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة، وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله.

[٧٧] والثاني، هو أن هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين؛ وحلف بالطلاق الثلاث إني أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عقاب الملك، فعصى، لأفتى كل مسلم بأن طلاقه غير واقع، وليس للمفتي أن يقول أنا أعلم أن يستحيل أن تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام، وهو سبب هلاكك، والأمر هو إرادة الامتثال. فإذا ما أمرت، فقد أردت الامتثال، هذا لو قال له المفتي، فهو باطل بالاتفاق. فقد انكشف الغطاء، ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائداً على ما عداه من المعاني. ونحن نسمي ذلك كلاما، وهو جنس مخالف للعلوم والإرادات، والاعتقادات، وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فإنه نوع كلام فإذا هو المعنى بالكلام القديم.

[٧٨] وأما الحروف؛ فهي حادثة، وهي دلالات على الكلام، والدليل غير المدلول، ولا يتصف بصفة المدلول، وإن كانت دلالته ذاتية، كالعالم فإنه حادث، ويدل على صانع قديم. فمن أين يبعد أن تدل حروف

etmek neden mümkün olmasın?! Allah'ın zâtında bulunan kelâm (*kelâm-ı nefsî*) ince bir mesele olduğundan, zayıf [akıllı] insanların çoğu yanılmış, sesler ve harfler dışında bir şeyi kabul etmemişlerdir. Bu görüşlerinden dolayı onlara bazı sorular ve uzak ihtimaller (*istib'âdât*) yöneltilir ki, burada bunlardan bazısına işaret ederek diğerlerinden kurtulma yolunu göstereceğiz.

[79] Birincisi: Bir kimsenin çıkıp da şöyle demesidir: "Hz. Mûsâ (a.s.) yüce Allah'ın sözünü (*kelâm*) nasıl işitti; o gerçekte bir ses ya da harf mi işitmiştir? Eğer bunu kabul ederseniz, o halde size göre yüce Allah'ın sözü işitilmemektedir. Çünkü yüce Allah'ın sözü harf ya da ses değildir. Hz. Mûsâ Allah'ın sözünü harf ve ses olarak işitmediğine göre, o halde harf ya da ses olmayan bir şey nasıl işitilir?"

[80] Deriz ki: Hz. Mûsâ yüce Allah'ın kelâmını işitti. Bu sıfat, yüce Allah'ın zâtı ile kâim olan kadîm bir sıfattır; ne harften ne de sesten oluşmuştur. Sizin Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını nasıl işittiği şeklindeki sorunuz ise, "nasıl" sorusunun gayesini (*matlab*), onunla [gerçekte] neyin talep edildiğini ve buna cevap vermenin ne ile mümkün olduğunu anlamayan kimsenin sözüdür. Bu kişi, sorusunun imkânsızlığını anlamak için önce bunu bir anlasın! Biz, işitmenin bir idrâk türü olduğunu söyleriz. "Nasıl işitti?" diyen kimsenin sözü, "Tatma duyusuyla şekerin tatlılığını nasıl idrâk ettin?" diyen kimsenin sözü gibidir.

[81] Bu soruyu düzeltmenin ancak iki yolu vardır: Bunlardan ilki, soruyu soran kişiye şeker vererek onu tatmasını, tadını ve tatlılığını idrâk etmesini istemektir. Böylece o; "Sen şu an idrâk ettiğin gibi ben de idrâk ettim" desin. İşte [sorunun] doğru cevabı ve tam bir ifadesi budur. İkincisi ise şekerin yokluğu ya da soru soran kişide şekeri tatma duyusunun bulunmaması nedeniyle, bu (tatma işinin) yapılamamasıdır. Bu durumda o; "Sen balın tatlılığını idrâk ettiğin gibi ben de onun tadını idrâk ettim" der. Bir açıdan doğru olan bu cevap, diğer açıdan yanlıştır. Doğru olma nedeni; tüm yönlerden olmasa da belirli bir yönden –ki o tatlılıktır– soru sorulana benzeyen bir şeyin tadılmasıdır. Her ne kadar bunlar tatlılık gibi bazı yönlerden birbirlerine benzeseler de balın tadı, şekerin tadından farklıdır.

حادثة على صفة قديمة مع أن هذه دلالة بالاصطلاح ، ولما كان كل كلام النفس دقيقا زل عن ذهن أكثر الضعفاء، فلم يثبتوا إلا حروفا وأصواتا، ويتوجه لهم على هذا المذهب أسئلة واستبعادات نشير إلى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها.

[٧٩] الأول: قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى؟ أسمع صوتا وحرفا؟ فإن قلتم ذلك، فإذا لم يسمع عندكم كلام الله تعالى؛ فإن كلام الله تعالى ليس بحرف، ولا بصوت؛ وإن لم يسمع حرفا ولا صوتا، فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت؟

[٨٠] قلنا: سمع كلام الله تعالى، وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، ليس بحرف ولا صوت. فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى، كلام من لا يفهم المطلب من سؤال كيف، وإنه ماذا يطلب به، وبماذا يمكن جوابه؟ فليفهم ذلك حتى يعرف استحالة السؤال، فنقول: السمع نوع إدراك، فقول القائل كيف سمع؟ كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر؟

[٨١] وهذا السؤال لا سبيل إلى شفائه إلا بوجهين: أحدهما أن نسلم سكرا إلى هذا السائل، حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته، فيقول أدركت أنا كما أدركته أنت الآن. وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام. والثاني أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر أو لعدم الذوق في السائل للسكر، فيقول: أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل، فيكون هذا جوابا صوابا من وجه، وخطأ من وجه، أما وجه كونه صوابا، فإنه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه، وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل

İşte bu [tanıtım] son derece mümkündür. Eğer soruyu soran kişi, hiç tatlı bir şey yememişse ona cevap vermek ve sorusunu açıklamak imkânsızdır. Bu, daha önce hiç [ilişkide] bulunmayan bir iktidarsızın cinsel ilişkinin (*cimâ*) lezzetini sormasına benzer. Ona bu lezzeti anlatmak ancak onu yemek yeme lezzetine benzetmekle mümkündür. Bu (anlatım) da bir açıdan yanlıştır. Zira ilişkinin lezzeti ve ilişkide bulunanın idrâk ettiği hal, "lezzet" isminin her ikisini de kapsaması dışında, yemek yiyenin idrâk ettiği hal ile aynı değildir. O halde bir şeyden lezzet almadıkça ona verilecek asıl cevap da imkânsız olur.

[82] "Hz. Mûsâ yüce Allah'ın kelâmını nasıl işitti?" diyen kimse de böyledir. Yüce Allah'ın ezelî olan kelâmını işittirmeden onun sorusuna cevap vermek mümkün değildir ki, bu imkânsızdır. Çünkü bu, Allah'la konuşma özelliği olan (*kelîm*) Mûsâ'nın (a.s.) özelliklerindendir. Biz bu kelâmı ona işittirmeye muktedir olmadığımız gibi, bunu işittiği şeylere benzetmemiz de mümkün değildir. Çünkü onun işittikleri içinde yüce Allah'ın kelâmına benzeyen bir şey yoktur. Onun işittiği şeylerin hepsi seslerden oluşur, sesler ise ses olmayan şeylere benzemediğinden bu kelâmı anlatmak imkânsızdır. Örneğin sağır bir kimseye sorulsa ve "Sesleri nasıl işitiyorsunuz?" denilse, daha önce hiç ses duymadığı için buna cevap veremez. Biz ona "Görülen şeyleri idrâk ettiğin gibi, bu da gözdeki görme idrâki gibi kulakta oluşan bir idrâktir" dediğimizde, bu da yanlış olur. Çünkü sesleri idrâk etmek, renkleri idrâk etmeye benzemez. Bu (cevap), yukarıdaki sorunun imkânsız olduğunu gösterir. Aksine bir kimse çıkıp da "Rablerin Rabbi olan Allah'ı âhirette nasıl görürsün?" derse, şüphesiz buna cevap vermek de imkânsızdır. Çünkü bu kişi keyfiyeti olmayan bir şeyin niteliğini (*keyfiyet*) sormaktadır. Zira "O nasıldır?" sözünün anlamı, "O bizim bildiklerimizden hangisine benzer?" demektir. Şayet soru sorulan, bildiklerinden birine benzemiyorsa, cevap da imkânsız olur. Bu yüce Allah'ın zâtının olmadığına delâlet etmediği gibi, bunun imkânsızlığı da yüce Allah'ın kelâm sıfatının olmadığını göstermez. Aksine O'nun zâtının hiçbir şeye benzemediğine inanıldığı gibi, kelâmının da benzeri olmayan kadîm bir sıfat olduğuna inanmak gerekir.

الحلاوة، فإن طعم العسل يخالف طعم السكر. وإن قارنه من بعض الوجوه، وهو أصل الحلاوة، وهذا غاية الممكن؛ فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلاً تعذر جوابه؛ وتفهيم ما سأل عنه، وكان كالعنين يسأل عن لذه الجماع، وقط ما أدركه، فيمتنع تفهيمه، إلا أن يشبه بلذة الأكل، فيكون خطأ من وجه؛ إذ لذة الجماع، والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل، إلا من حيث أن عموم اللذة قد شملها، فإن لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجواب.

[٨٢] وكذلك من قال كيف سمع موسى كلام الله تعالى؟ فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم، وهو متعذر. فإن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام، فنحن لا نقدر على إسماعه، أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته؛ وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى. فإن كل مسموعاته التي ألفها أصوات، والأصوات لا تشبه ما ليس بأصوات، فيعتذر تفهيمه؛ بل الأصم لو سأل، وقال كيف تسمعون أنتم الأصوات وهو ما سمع صوتا قط؟ لم نقدر على جوابه. فإنا إن قلنا كما تدرك أنت المبصرات فهو إدراك في الاذن، كإدراك البصر في العين؛ كان هذا خطأ. فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان، فدل أن هذا السؤال محال، بل لو قال القائل كيف ترى رب الأرباب في الآخرة، كان جوابه محالا، لا محالة. لأنه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له؛ إذ معنى قول القائل كيف هو أي مثل أي شيء هو مما عرفناه؟ فإن كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه كان الجواب محالا، ولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى، فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى، بل ينبغي أن يعتقد أن كلامه صفة قديمة ليس كمثلها شيء، وكما أن ذاته ذات قديمة

Bunun gibi, biz O'nun zâtını cisimleri ve arazları görmekten farklı bir şekilde görürüz. Onu görmek bu iki şeyi görmeye benzemez. Onun kelâmı da seslerden ve harflerden farklıdır ve onlara benzemez.

[83] İkinci uzak ihtimal, şunu söylemektir: "Yüce Allah'ın kelâmı, mushafların içinde midir yoksa değil midir? Eğer bu [kelâm mushaflarda] bulunursa, kadîm olan, hâdis olanın içinde nasıl olur? Eğer 'Hayır' derseniz, bu da [Müslümanların] icmaına ters düşer. Zira mushafa saygı göstermek icma edilen bir konudur, hatta abdesti bozulan kimsenin ona dokunması yasaklanmıştır. Bunun nedeni onda Allah'ın kelâmının bulunmasından başka bir şey değildir."

[84] Deriz ki: Yüce Allah'ın kelâmı mushaflarda yazılmış, kalplerde korunmuş ve diller ile okunmuştur. Kağıt, mürekkep, yazı, sesler ve harflere gelince, bunların hepsi hâdistir. Çünkü bunlar cisimlerden ve cisimlerde bulunan arazlarlardan ibaret olup, hepsi hâdistir. Biz kelâmın mushaflarda yazılı olduğunu söylediğimizde, her şeyden yüce olan Allah'ın kadîm sıfatını kastediyoruz. Dolayısıyla bu ifadeden dolayı kadîm olanın da mushafta bulunması gerekmez. "Ateş mushafta yazılıdır" dediğimizde de, ateşin zâtının mushafta bulunması gerekmez. Çünkü eğer ateş, mushafta olsaydı onu yakardı. Eğer ateşin zâtı, ateşten bahseden bir kimsenin dilinde olsaydı, onun dilini de yakardı. Ateş sıcak bir cisimdir ve kesik kesik seslerden oluşan "nûn", "elif" ve "râ" harfleri ona delâlet eder. Burada yakıcı olan sıcaklık, delâlet edilen şeyin zâtıdır yoksa delâletin kendisi değildir. Yüce Allah'ın zâtı ile kâim olan ezelî kelâm sıfatı da böyledir. Bu kelâm delâlet edilen şeydir, delilin kendisi değildir. Harfler de bu [kelâma delâlet eden] delillerdir ve bu delillere saygı gösterilmesi gerekir. Zira şeriat onları saygıdeğer kılmıştır. Bu nedenle mushafa saygı göstermek zorunludur, çünkü o yüce Allah'ın [kelâm] sıfatına delâlet etmektedir.

ليس كمثلها شيء، وكما نرى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام، والأعراض؛ ولا تشبهها فيسمع كلامه تعالى سماعاً يخالف الحروف، والأصوات، ولا يشبهها.

[٨٣] الاستبعاد الثاني: أن يقال كلام الله تعالى حال في المصاحف أم لا، فإن كان حالا، فكيف حمل القديم في الحادث؟ فإن قلتم لا، فهو خلاف الإجماع. إذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه، وليس ذلك إلا لأن فيه كلام الله تعالى.

[٨٤] فنقول: كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، مقروء بالألسنة. وأما الكاغد، والحبر، والكتابة، والحروف، والأصوات كلها حادثة. لأنها أجسام، وأعراض في أجسام، وكل ذلك حادث. وإذا قلنا إنه مكتوب في المصحف، أعني صفة القديم سبحانه، لم يلزم منه أن يكون القديم في المصحف، كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب، لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه، إذ لو حلت فيه، لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه، لاحترق لسانه. فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الأصوات المقطعة تقطيعا يحصل منه النون والألف والراء، فالحار المحرق ذات المدلول عليه، لا نفس الدلالة، فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى، هو المدلول لا ذات الدليل، والحروف أدلة، وللأدلة حرمة، إذ جعل الشرع لها حرمة، فلذلك وجب احترام المصحف، لأن فيه دلالة على صفة الله تعالى.

[85] Üçüncü uzak ihtimal ise şu sözleridir: "Kur'ân, Allah kelâmı mıdır yoksa değil midir? Eğer 'Hayır' derseniz [Müslümanların] icma ettiği bir hususa karşı gelmiş olursunuz. 'Evet' dediğinizde ise bu kelâm, seslerden ve harflerden başka bir şey olmaz. Kur'ân okumanın seslerden ve harflerden ibaret olduğu ise bilinmektedir."

[86] Deriz ki: Burada; okumak (*kıraat*) okunan şey (*makrû'*) ve Kur'ân şeklinde üç lafız vardır. Okunan şey, yüce Allah'ın kelâmıdır. Bununla O'nun zâtıyla kâim olan kadîm sıfatını kastediyorum. Okumak ise dilde okuyanın daha önceden terk ettiği bir fiile tekrar başlamasından ibarettir. "Hâdis" lafzının, okuyucunun daha önceden var olmayan bir şeyi [yapmaya] başlamasından başka bir anlamı yoktur. Eğer hasım hâdis lafzından bunu anlamıyorsa, hâdis ve yaratılmış (*mahlûk*) lafızlarını bir yana bırakalım, ve okumaya, "okuyanın daha önceden yapmadığı bir fiile başlamasıdır" diyelim ki, bu, duyularla idrâk edilen bir konudur. Kur'ân'a gelince, bazen bununla okunan şeyin (*makrû'*) anlamı kastedilir. Eğer kastedilen buysa o kadîmdir, yaratılmış değildir. Selef âlimlerinin "Kur'ân, yüce Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmış değildir" sözleriyle kastettikleri de budur. Yani o, [insanların] dillerinde okunan şeydir. Kur'ân lafzı ile kastedilen anlam, okuyan kişinin fiili olan kıraat ise, okuyan kişinin fiili, okuyan kişiden önce var olamaz. Bu durumda hâdis olan bir şeyden önce var olamayan şey de sonradan olmuştur.

[87] Özetle söylemek gerekirse: "Sükût halindeyken, sonradan kendi seçimimle meydana getirdiğim ses ile onun harflere bölünmesi kadîmdir" diyen bir kimseyi muhatap almaya ve onu yükümlü (*mükellef*) tutmaya gerek yoktur. Aksine bu zavallının ne dediğini bilmediğini, harfin mânâsını anlamadığını ve "hâdis" lafzının anlamını kavramadığını bilmek gerekir. Şayet bunları bilseydi, yaratılmış olan bir şeyden meydana gelen şeyin de yaratılmış olduğunu, kendi nefsinden [hareketle] bilirdi. Bunun gibi, kadîm olanın hâdis bir zâta intikal etmeyeceğini de bilirdi. O halde apaçık bilinen hususlarda sözü uzatmayı bir yana bırakalım. Bir kimsenin "Bismillâh" demesi, eğer buradaki "sîn" harfi "bâ" harfinden sonra gelmez ise Kur'ân olmaz, aksine yanlış olur. O, bir başka varlıktan sonra geldiğinde ve ondan geride kaldığında nasıl kadîm olur?! Oysa ki bizim kadîm varlıktan kastımız, bir başkasından hiçbir şekilde geride kalmayan varlıktır.

[٨٥] الاستبعاد الثالث: قولهم إن القرآن كلام الله تعالى أم لا؟ فإن قلتم لا، فقد خرقتم الإجماع، وإن قلتم نعم، فما هو سوى الحروف، والأصوات. ومعلوم أن قراءة القارئ هي الحروف، والأصوات.

[٨٦] فنقول: ها هنا ثلاثة ألفاظ: قراءة، ومقروء، وقرآن. أما المقروء فهو كلام الله تعالى، أعني صفته القديمة القائمة بذاته، وأما القراءة: فهي في اللسان عبارة عن فعل القارئ الذي ابتدأه بعد أن كان تاركا له، ولا معنى للحادث إلا أنه ابتدى بعد أن لم يكن. فإن كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث، والمخلوق، ولكن نقول: القراءة فعل ابتدأه القارئ بعد أن لم يكن يفعله، وهو محسوس، وأما القرآن، فقد يطلق ويراد به المقروء؛ فإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق، وهو الذي أراده السلف بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، أي المقروء بالألسنة. وإن أريد به القراءة التي هي فعل القارئ، ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ، وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث ؛

[٨٧] وعلى الجملة، من يقول ما أحدثته باختياري من الصوت، وتقطيعه بالحروف، وكنت ساكتا عنه قبله فهو قديم، فلا ينبغي أن يخاطب، ويكلف، بل ينبغي أن يعلم أن المسكين، أنه ليس يدري ما يقوله، ولا هو يفهم معنى الحرف، ولا هو يعلم معنى الحادث، ولو علمهما، لعلم أنه في نفسه إذا كان مخلوقا كان مايصدر عنه مخلوقا، وعلم أن القديم لا ينتقل إلى ذات حادثة. فلنترك التطويل في الجليات، فإن قول القائل بسم الله إن لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآنا بل كان خطأ، وإذا كان بعد غيره ومتأخرا عنه فكيف يكون قديما، ونحن نريد بالقديم ما لا يتأخر عن غيره أصلا.

[88] Dördüncü uzak ihtimal ise şu sözleridir: "İslâm toplumu, Kur'ân'ın Resûlullah'ın (s.a.s.) mucizesi, yüce Allah'ın kelâmı olduğu, surelerden ve âyetlerden oluştuğu ve bunların başlangıçları ile sonları bulunduğu hususunda ittifak etmiştir. Kadîm olan bir varlığın başı ve sonu nasıl olur, bu varlık surelere ve âyetlere nasıl bölünebilir? Bunun gibi, kadîm olan bir varlık Peygamber için nasıl mucize olabilir? Çünkü mucize olağanüstü bir fiildir. Her fiil yaratılmış olduğu halde yüce Allah'ın kelâmı nasıl kadîm olur?

[89] Deriz ki: Siz Kur'ân lafzının okumak (*kıraat*) ile okunan şey (*makrû'*) arasında müşterek bir kelime olduğunu inkâr mı ediyorsunuz, kabul mü? Bunu kabul ettiğinizde, Müslümanların okunan şeyi kastederek, "Kur'ân Allah kelâmıdır, yaratılmış değildir" demelerinde olduğu gibi, Kur'ân'ı kadîm olarak nitelediklerinde de bununla okumak demek olan kadîm sıfata delâlet eden ibareleri kasdettiklerini; onu surelerden ve âyetlerden oluşmak, başlangıç ve bitiş yerleri olmak ile nitelediklerinde ise bununla kadîm varlığın ihtiva etmediği anlamları kastettiklerini kabul etmelisiniz. İsim ortak olduğunda çelişki de imkânsız olur. Bunun yanında kadîm olan tek varlığın yüce Allah olduğunda icma vardır. Yüce Allah şöyle demektedir: "...Sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış (kadîm) sapı gibi olur." [Yasin 36/39] Biz "ezelî" (*kadîm*) isminin iki mânâ arasında ortak (müşterek) olduğunu söylüyoruz. Dolayısıyla bir yönden kabul edildiğinde diğer yönden reddedilmesi mümkündür ki, Kur'ân ismi de böyledir. İşte birbiriyle çelişen kullanımlar hakkında tereddüt ettikleri hususa cevap budur. Kur'ân isminin ortak olmasını inkâr etseler de, kadîm sözünden "okunan şey" (*makrû'*) mânâsının kastedildiği kesin olarak bilinir. Selef âlimlerinin, kendilerinin, seslerinin, okumalarının ve fiillerinin yaratılmış olduğunu bildikleri halde, "Kur'ân yüce Allah'ın kelâmıdır ve yaratılmış değildir" demeleri de bunu ispatlar. Kur'ân lafzının okumak mânâsı kastedilerek kullanımına gelince, şair şöyle demiştir:

> Secdenin işareti olan ağaran saçlarla sabahladılar / Geceyi tesbih etmekle ve okumakla (*kur'ânen*) geçirdiler.

[90] Burada geçen "kur'ân" [lafzı] ile kastedilen okumaktır. Resûlullah'da (s.a.s.) bir sözünde şöyle demiştir: "Allah, Kur'ân'ın güzel bir şekilde nağmeli okuma (*terennüm*) konusunda bana verdiği izni hiçbir peygambere vermemiştir."[13] Kur'ân'ı nağmeli okumak ise ancak onu

13 Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid*, "Terennüm bi'l-Kur'ân", 124.

[٨٨] الاستبعاد الرابع: قولهم: أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه كلام الله تعالى، فإنه سور وآيات، ولها مقاطع، ومفاتح؛ وكيف يكون للقديم مقاطع، ومفاتح، وكيف ينقسم بالسور والآيات، وكيف يكون القديم معجزة؟ والمعجزة هي فعل خارق للعادة، وكل فعل فهو مخلوق، فكيف يكون كلام الله تعالى قديما؟

[٨٩] قلنا: أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة، والمقروء، أم لا؟ فإن اعترفتم به فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم، كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، أرادوا به المقروء، وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم، ككونه سورٌ، وآيات، ولها مقاطع، ومفاتح، أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة، وإذا صار الاسم مشتركا، امتنع التناقض، فالاجماع منعقد على أن لا قديم إلا الله تعالى، والله تعالى يقول ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾، ولكن نقول: اسم القديم مشترك بين معنيين، فإذا ثبت من وجه، لم يستحل نفيه من وجه آخر، فكذا اسم القرآن: وهو جواب عن كل ما يرددونه من الإطلاقات المتناقضة ،وإن أنكروا كونه مشتركا. فنقول: فيعلم قطعا إطلاقه لإرادة المقروء، ودل عليه كلام السلف إن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق مع علمهم بأنهم، وأصواتهم، وقرائتهم، وأفعالهم، كل ذلك مخلوقة. وأما إطلاقه لإرادة القراءة فقد قال الشاعر:

ضحوا أشمط عنوان السجود به   يقطّع الليل تسبيحا، وقرآنا

[٩٠] يعني القراءة، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما أذن الله لنبي كأذنه لي تحسين الترنم بالقرآن)) والترنم يكون بالقراءة، وقال كافة

okumakla olur. Selef âlimlerinin tamamı, Kur'ân'ın Allah kelâmı olup yaratılmış olmadığını söylediler. Onlar, Kur'ân'ın mucize olduğunu da kabul etmişlerdir. Mucize ise yüce Allah'ın fiilidir. Zira onlar kadîm olanın mucize olamayacağını bilmekteydiler. Böylece kadîm lafzının ortak kullanılan bir isim olduğu açıklanmış olur. Bir lafzın ortak kullanımını anlamayan kimse ise bu türden kullanımlarda bir çelişki bulunduğunu zanneder.

[91] Beşinci uzak ihtimal ise şöyle denilmesidir: "Şu an, sesler dışında işitilen bir şeyin olmadığı bilinmektedir. Yüce Allah'ın sesinin şu an işitilmekte olduğu hususunda icma vardır. Bunun delili ise yüce Allah'ın şu sözüdür: 'Eğer müşriklerden biri senden korunma isterse, Allah'ın sözünü işitinceye kadar onu koruma altına al!...'" [Tevbe, 9/6]

[92] Deriz ki: Şayet korunma anında müşriğin işittiği bu ses, O'nun zâtı ile kâim olan kadîm Allah kelâmı ise Allah'la konuşan kişi olma özelliğine sahip olan Hz. Mûsâ'nın müşriklere olan hangi üstünlüğünden söz edilebilir. Onlar da Hz. Mûsâ gibi [O'nun sesini] işitmektedirler. "Hz. Mûsâ'nın işittiği kelâm, yüce Allah'ın zâtı ile kâim olan ezelî bir sıfattır; müşriğin işittiği söz ise bu sıfata delâlet eden seslerdir" denilmedikçe bu soruya cevap verilmesi düşünülemez. Böylece lafızların ortak kullanımı hususu kesin olarak anlaşılır.

[93] Kelâm ismine gelince o, delâletlerin, delâlet edilenlerin (*medlûlât*) isimleri ile isimlenmesidir. Gerçek kelâm ise Allah'ın zâtında bulunan kelâmdır. Ancak lafızlar, buna delâlet ettikleri için "ilim" olarak isimlendikleri gibi "kelâm" olarak da isimlenirler. Şöyle ki; "Falancanın ilmini işittim" denildiğinde, [aslında] onun ilmine delâlet eden kelâmını işitmiş olursun.

[94] İşitilen şeyin ismine gelince; bir başkasını duyarak bilinen ve anlaşılan şey, "Emîrin sözünü elçisinin dilinden işittim" sözündeki gibi, işitilen şey olarak isimlendirilebilir. Burada, emîrin sözünün elçisinin diliyle kâim olmadığı ve işitilen sözün, emîrin sözüne delâlet eden elçinin sözü olduğu bilinmektedir. Burada, karmaşık konulardan sayılan Allâh'ın nefsî kelâmı hususunda Ehl-i sünnetin görüşünü açıklamak maksadıyla söylemek istediğimiz hususlar bunlardır. Yüce Allah izin verirse, kelâm sıfatının diğer hükümlerini, sıfatların hükümlerini ortaya koyduğumuz ikinci kısımda zikredeceğiz.

السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق، وقالوا: القرآن معجزة، وهي فعل الله تعالى. إذ علموا أن القديم لا يكون معجزا، فبان أنه اسم مشترك، ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا في هذه الاطلاقات.

[٩١] الاستبعاد الخامس: أن يقال: معلوم أنه لا مسموع الآن إلا الأصوات، وكلام الله تعالى مسموع الآن بالإجماع، وبدليل قوله تعالى ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾.

[٩٢] فنقول: إن كان الصوت المسموع للمشرك عند الإجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته، فأي الفضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليما لله على المشركين؛ وهم يسمعون كما سمع، ولا يتصور عن هذا جواب إلا أن يقال مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى، ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة، وتبين به على القطع الاشتراك.

[٩٣] إما في اسم الكلام، وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات، فإن الكلام هو كلام النفس تحقيقا، ولكن الألفاظ لدلالتها عليه أيضا تسمى كلاما، كما تسمى علما. إذ يقال سمعت علم فلان، وإنما نسمع كلامه الدال على علمه.

[٩٤] وأما في اسم المسموع، فإن المفهوم المعلوم بسماع غيره، قد يسمى مسموعا، كما يقال: سمعت كلام الأمير على لسان رسوله، ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير. فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذهب أهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض. وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات من القسم الثاني إن شاء الله تعالى.

[1] İkinci Kısım

Bu ana bölümün ikinci kısmı, genel olarak sıfatların hükümleri ile bunların birleştiği ve ayrıldığı hususlar hakkındadır. Bu bölüm dört hükümden oluşmaktadır:

[2] Birinci Hüküm

Daha önce ispat ettiğimiz yedi sıfat, zât değil, zâta ilave olan sıfatlardır. Bize göre âlemi yaratan yüce Allah, ilim ile âlim, hayat ile hayy ve kudret ile kâdirdir. Sıfatların hepsi hakkında durum böyledir. Mu'tezile ile filozoflar ise bunu reddederek şöyle demişlerdir: "Kadîm varlık tek bir zâttır. Kadîm olan zâtların çokluğunu kabul etmek mümkün değildir. Delil; ilim, hayat ve kudret sıfatları olmaksızın, O'nun âlim, hayy ve kâdir olduğunu göstermektedir." Burada biz tüm sıfatları tekrarlamaya ihtiyaç duymamak için, bunlardan sadece ilim sıfatını ele alacağız. Onlar âlimlik halinin (*âlimiyyet*) zâtta var olduğunu, ancak sıfat olmadığını iddia ettiler. Ancak Mu'tezile iki sıfat hakkında çelişkiye düşmüştür. Zira onlar "O, zâta ilave olan bir ilim ile irade eden (*mürîd*) ve zâta ilave olan bir kelâm ile konuşandır. Ancak O iradeyi mahalsiz, kelâmı ise cansız bir cisimde yaratmakta ve cisim bu sıfatla konuşmaktadır" dediler. Filozoflar ise onların irade konusundaki kıyaslarını reddettiler. Kelâm sıfatına gelince, onlar yüce Allah'ın peygamberin (*nebî*) zâtında, uykuda ya da uyanıklık halinde, düzenli olan sesleri işitmeyi yaratması anlamında, konuşan bir varlık olduğunu söylediler. Bu seslerin zât dışında hiçbir varlığı yoktur. Uyuyan bir kimsenin rüyasında dış dünyada var olmayan şahısları görmesinde olduğu gibi, bu seslerin sadece peygamberin kulağında varlığı bulunur. Ancak bu şahısların şekilleri, uyuyan kişinin zihninde meydana gelir. Bunun gibi uykudaki kişi, yanında bulunan kimsenin işitmediği ve dış dünyada var olmayan çeşitli sesler duyabilir. Uykudaki kişi ise bunları duyar, onlardan korkar, rahatsız olur; korkmuş ve dehşete kapılmış bir şekilde uyanır.

[١] القسم الثاني

من هذا القطب في أحكام الصفات عامة مما يشترك فيها أو يفترق، وهي أربعة أحكام:

[٢] الحكم الأول

إن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم، حي بحياة، وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات. وذهبت المعتزلة، والفلاسفة إلى إنكار ذلك، وقالوا: القديم ذات واحدة، ولا يجوز إثبات ذوات القديمة متعددة، وإنما الدليل يدل على كونه عالما قادرا حيا لا على العلم والقدرة والحياة؛ ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات، وزعموا أن العالمية حال للذات، وليست بصفة، لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين إذ قالوا إنه مريد بإرادة زائدة على الذات، ومتكلم بكلام هو زائد على الذات، إلا أن الإرادة تخلقها في غير محل، والكلام يخلقه في جسم جماد، ويكون هو المتكلم به، والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة. وأما الكلام فإنهم قالوا إنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي سماع أصوات منظومة، إما في النوم، وإما في اليقظة، ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج البتة. بل في سمع النبي، كما يرى النائم أشخاصا لا وجود لها، ولكن تحدث صورها في دماغه، وكذلك يسمع أصواتا لا وجود لها حتى أن الحاضر عند النائم لا يسمع، والنائم قد يسمع، ويهوله الصوت الهائل، ويزعجه، وينتبه خائفا مذعورا.

[3] Onlar (filozoflar); bir peygamberin, peygamberlikte yüksek bir mertebede olduğunda ve nefsinin saflığı uyanıklık (*yakaza*) halinde alışılmadık şekiller görme noktasına ulaştığında, etrafındakiler bir şey duymaz ve görmezken, düzenli sesler işitebileceğini ve bunları ezberleyebileceğini iddia etmektedir. Onlara göre melekleri görmenin ve onlardan Kur'ân işitmenin anlamı da budur. Peygamberlikte yüksek mertebede bulunmayan peygamberler ise bunu ancak uykusunda görebilir. İşte doğru yoldan ayrılan görüşlerin teferruatı budur. Burada amaç, sıfatları ispatlamaktır. Bunun kesin delili ise şudur: Yüce Allah'ın âlim olmasını kabul eden bir kimse onun ilim sıfatı olduğunu da kabul eder. Bizim âlim sözümüzden anlaşılan, onun ilim sıfatının olduğudur. Çünkü aklını kullanan kişi, zâtı düşündüğünde, onu önce belirli bir hal, sonra da bir sıfat üzerinde düşünür. Böylece sıfatı ve onun nitelediği varlığı da düşünmüş olur. Mesela bu sıfat ilim olduğunda onun iki açıklaması (*ibare*) vardır:

[4] Bunlardan ilki uzundur ve "İlim sıfatı bu zât ile kâimdir" dememizdir. Diğeri ise daha kısadır, fiil çekimi (*tasrîf*) ve türetme (*iştikâk*) ile kısaltılmıştır ki, bu zâtın âlim olmasıdır. Bu, insanın bir şahsı, bir ayakkabıyı ve şahsın ayağının bu ayakkabıya girdiğini görmesine benzer. Bunun uzun bir açıklaması da vardır ve şöyledir: "Bu şahıs, ayağı ayakkabısının içinde olandır ya da o adam ayakkabı giymiştir." Bu adam ayakkabı sahibi olmadıkça onun ayakkabı giymesinin bir anlamı yoktur. Mu'tezile'nin ilim sıfatının zât ile kâim olduğunu düşünmesi, zâtta âlimlik (*âlimiyyet*) olarak isimlenen bir halin varlığını gerektirir. Bu ise hayalcilikten başka bir şey değildir. Gerçekte ilim belirli bir haldir. İnsanın âlim olmasının zâtın bir sıfat ve hal üzere olması dışında bir mânâsı yoktur. Bu sıfat ve hal ise sadece ilimdir. Ancak anlamları lafızlardan çıkaran kişilerin hata yapması kaçınılmazdır. Lafızlar türetme yoluyla tekrarlandığında da hata yapmak zorunlu olur. Âlim sıfatının ilim lafzından türetilmesi bu hatayı meydana getirir. Öyleyse buna aldanmamak gerekir. Böylece söylenenlerin ve sebep (*illet*) ile sebepli (*ma'lûl*) hakkında uzatılan fikirlerin hepsi geçersiz olmaktadır. Bunun geçersizliği, bu lafızları fazla işitmeyen kimseler için, aklın hemen kavradığı açık bir husustur. Bunu zihnine iyice yerleştiren bir kimsenin ondan sıyrılması ise bu özet bilginin kaldıramayacağı uzunlukta bir açıklama ile mümkündür.

[٣] وزعموا أن النبي إذا كان عالى الرتبة في النبوة، وينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صورا عجيبة، ويسمع منها أصواتا منظومة، فيحفظها؛ ومن حوله لا يسمعون شيئا ولا يرون. هو المعنى عندهم برؤية الملائكة، وسماع القرآن منهم، ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة، فلا يرى ذلك إلا في المنام، فهذا تفصيل مذاهب الضلال. والغرض إثبات الصفات، والبرهان القاطع، هو أن من ساعد على أن الله تعالى عالم فقد ساعد على أن له علما، فإن المفهوم من قولنا عالم، ومن له علم واحد. فإن العاقل يعقل ذاتا، ويعقلها على حالة، وصفة بعد ذلك، فيكون قد عقل صفة، وموصوفا، والصفة علم مثلا وله عبارتان:

[٤] إحداهما طويلة، وهي أن نقول هذه الذات قد قام بها علم، والأخرى وجيزة، أوجزت بالتصريف والاشتقاق، وهي أن الذات عالمة، كما يشاهد الانسان شخصا، ويشاهد نعلا، ويشاهد دخول رجله في النعل، فله عبارة طويلة، وهو أن يقول هذا الشخص رجله داخلة في نعله، أو يقول هو متنعل، ولا معنى لكونه متنعلا إلا أنه ذو نعل؛ وما يظن المعتزلة من أن قيام العلم بالذات، يوجب للذات حالة تسمى عالمية، هوس محض، بل العلم هي الحالة؛ فلا معنى لكونه عالما إلا كون الذات على صفة، وحال تلك الصفة والحال وهي العلم فقط، ولكن من يأخذ المعاني من الألفاظ فلا بد أن يغلط. فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاقات لا بد وأن يغلط. فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورث هذا الغلط، فلا ينبغي أن يغتر به. وبهذا يبطل جميع ما قيل، وطول من العلة والمعلول؛ وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الألفاظ. ومن علق ذلك بفهمه، فلا يمكن نزعه منه إلا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر.

[5] Sonuç olarak, biz filozoflara ve Mu'tezile'ye şöyle demekteyiz: "Bilen" (*âlim*) sözümüzden anlaşılan şey, "var olan" (*mevcûd*) sözünden anlaşılandan farklı mıdır ya da bu sözde fazla [bir mânânın] varlığına işaret mi vardır? Eğer "Hayır" derlerse o halde "bilen varlık" diyen bir kimse, sanki "var olan varlık" demiş gibidir ki, bunun imkânsızlığı açıktır. Eğer bu sözün anlatmak istediğinde bir fazlalık varsa, bu fazlalık varlığın zâtına mahsus mudur yoksa değil midir? Eğer "Hayır" derlerse bu imkânsız olur. Zira bu söz ile o fazlalık zâtın bir sıfatı olmaktan çıkar. Eğer bu fazlalık zâta mahsus bir sıfat ise bizim ilim sıfatı ile kastettiğimiz de zaten budur. O, varlığa ilave olan bir varlığa tahsis edilmiş bir fazlalık olup, onun sayesinde varlık hakkında âlim isminin türetilmesi doğru olur. Siz de bu mânâyı desteklediğinizde, tartışma lafızla ilgili bir tartışmadan ibaret hale gelir.

[6] Bu (soruyu) filozoflara yöneltmek istediğimde ise şöyle derim: "Güç yetiren" (*kâdir*) sözümüzden anlaşılan, "bilen" sözümüzden anlaşılan ile aynı mıdır, farklı mıdır? Eğer güç yetiren sözümüz, bilen sözümüzün aynısı ise, sanki biz "O güç yetiren güç yetirendir" dediğimizde, sadece tekrar yapmış oluruz. Eğer farklıysa ve kastedilen de bu mânâ ise, bu durumda iki ayrı mânânın varlığını kabul etmiş olursunuz ki, bunlardan ilki kudret, diğeri ise ilim olarak ifade edilir. Bu durumda inkârınız sadece lafızla ilgili olur.

[7] Şöyle denirse: "Sizin emretme sözünüzün anlamı, emreden (*âmir*), yasaklayan (*nâhî*) haber veren (*muhbir*) ve diğer sözlerinizin aynısıdır. Eğer onların aynısı ise, bu sadece bir tekrardan ibaret olur. Eğer bunlardan farklı ise, onun emir şeklinde bir sözü olur, diğer bir sözü yasaklama, bir diğeri de haber verme olur ve tüm bunların hitap tarzı diğerinden farklıdır. Şu sözünüzden anlaşılan da budur: 'O, arazları bilendir' sözünüzden anlaşılan, 'O cevherleri bilendir' sözünüzden anlaşılan ile aynı mıdır, değil midir? Eğer aynı ise cevheri bilen insan, aynı bilgiyle arazı da bilir ve neticede bu tek bilgi sonu olmayan birçok varlığa (*müteallakât*) yönelebilir. Eğer bu iki sözden anlaşılan birbirinden farklı ise, yüce Allah'ın sonu olmayan farklı türden bilgileri bulunabilir. Kelâm, kudret ve irade sıfatları da böyledir. Bu durumda, yöneldiği varlıkların sonu olmayan tüm sıfatların sayısının sonlu olmaması gerekir ki, bu imkânsızdır."

[٥] والحاصل: هو أنا نقول: للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود، أو فيه إشارة إلى وجود زيادة؟ فإن قالوا لا، فإذا يكون من قال موجود عالم، كأنه قال هو موجود موجود وهذا ظاهر الاستحالة، وإذا كان في مفهومه زيادة، فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود أم لا؟ فإن قالوا لا، فهو محال. إذ يخرج به عن أن يكون وصفا له، وإن كان مختصا بذاته، فنحن لا نعني بالعلم إلا ذلك، وهي الزيادة المختصة الموجودة الزائدة على الوجود الذي يحسن أن يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم. فقد ساعدتم على المعنى، وعاد النزاع إلى اللفظ.

[٦] وإن أردت إيراده على الفلاسفة، قلت: مفهوم قولنا قادر، هو مفهوم قولنا عالم، أم غيره؟ فإن كان هو ذلك بعينه، فكأنا قلنا قادر قادر. فإنه تكرار محض. وإن كان غيره، فإذا هو المراد، فقد أثبتم مفهومين: أحدهما يعبر عنه بالقدرة، والآخر بالعلم، ورجع الإنكار إلى اللفظ.

[٧] فإن قيل: قولكم أمر، مفهومه عين المفهوم من قولكم آمر، وناه، ومخبر أو غيره، فإن كان عينه فهو تكرار محض، وإن كان غيره، فليكن له كلام هو أمر، وآخر هو نهي، وآخر هو خبر. وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره. وكذلك مفهوم قولكم: إنه عالم بالأعراض، أهو عين مفهوم قولكم: إنه عالم بالجواهر، أو غيره؟ فإن كان عينه، فليكن الإنسان العالم بالجوهر عالما بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات كثيرة لا نهاية لها. وإن كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نهاية لها وكذلك الكلام، والقدرة، والإرادة، وكل صفة لا نهاية لمنعلقاتها ينبغي أن لا يكون لأعداد تلك الصفة نهاية، وهذا محال.

[8] Bir sıfatın emretme, yasaklama, haber verme ve bu türden şeylerin yerine geçmesi mümkün olduğunda; onun, ilim, kudret, hayat ve diğer sıfatların yerine geçmesi de mümkün olur. Bu mümkün olduğunda ise zâtın kendine yeterli olması ve kudret, ilim ve diğer sıfatların herhangi bir fazlalık olmadan onda bulunması da mümkündür. Mu'tezile ile filozoflar bu görüşlerinden dolayı köşeye sıkıştırılırlar.

[9] Cevap olarak şunu söyleyebilirsin: Bu soru sıfatlarla ilgili problemlerden önemli bir hususu ortaya çıkarmaktadır ki, bunun kısa izahlarla çözüme kavuşturulması doğru değildir. Ancak kalem bunu ortaya koymak istediğinde, çözüm hususunda yolun başlangıcına işaret ederiz. Bu konuyla uğraşanların çoğu da böyle yapmakta ve Kitap ve icmaya sarılarak şöyle demektedirler: "Bunlar şeriatın bize bildirdiği sıfatlardır. Zira şeriat ilim sıfatının varlığını gösterir ve ondan kesin olarak bir tek mânâ anlaşılır. Bu tek mânâdan fazlası kastedilmediği gibi biz de buna inanmıyoruz. Bu görüş tatmin edici görülmeyebilir. Öyleyse [şeriat]; emir, nehiy, haber, Tevrat, İncil ve Kur'ân'ı getirdiğine göre, emrin nehiyden, Kur'ân'ın ise Tevrât'tan farklı olduğunu söylemeye engel olan nedir? Yine [şeriatta] yüce Allah'ın, gizli, açık, görülen, görülmeyen, yaş, kuru vs. Kur'ân'ın ihtiva ettiği hususları bildiği ifade edilmiştir."

[10] Buna cevap olarak, meselenin hakkıyla araştırılmaya başlandığı yere işaret edebiliriz. O da şudur: Aklı başında olan kişilerin hepsi, delillerin yaratıcının zâtının varlığına ilave olan bir hususun bulunduğunu ispatladığını kabul etmek zorundadır. Bu nedenle O, âlim, kâdir ve diğer isimlerle ifade edilir. Bu konuda iki taraf ile bunların ortasında bulunan görüş olmak üzere üç ihtimal vardır. Bunlardan orta yol, doğruya en yakın olanıdır.

[11] Bu iki taraftan ilki, aşırılığa (*tefrît*) düşmüştür. Bu, filozofların iddia ettiği gibi, tüm bu anlamları yerine getiren ve bunların yerine geçen tek bir zât ile yetinmektir. Taraflardan ikincisi de aşırılığa (*ifrât*) düşmüştür. Bu da, ilim, kudret ve kelâm sıfatlarından, tek tek yönelimlerinin sonu olmayan bir sıfatı kabul etmektir.

[٨] فإن جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الأمر، وهي النهي، وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات، جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم، والقدرة، والحياة وسائر الصفات. ثم إذا جاز ذلك، جاز أن تكون الذات بنفسها كافية، ويكون فيها معنى القدرة، والعلم، وسائر الصفات من غير زيادة، وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة.

[٩] والجواب أن تقول: هذا السؤال يحرك قطبا عظيما من اشكالات الصفات، ولا يليق حلها بالمختصرات؛ ولكن إذا سبق القلم إلى إيراده فلنرمز إلى مبدأ الطريق في حله، وقد كان عنه أكثر المحصلين، وعدلوا إلى التمسك بالكتاب، والإجماع. وقالوا: هذه الصفات قد ورد الشرع بها، إذ دل الشرع على العلم، وفهم منه الواحد، لا محالة، والزائد على الواحد لم يرد فلا نعتقده. وهذا لا يكاد يشفى، فإنه قد ورد بالأمر والنهي والخبر والتوراة والإنجيل والقرآن فما المانع من أن يقال: الأمر غير النهي، والقرآن غير التوراة؟ وقد ورد بأنه تعالى يعلم السر، والعلانية، والظاهر، والباطن، والرطب، واليابس، وهلم جرا إلى ما يشتمل القرآن عليه.

[١٠] فلعل الجواب عنه ما نشير إلى مطلع تحقيقه: وهو أن كل فريق من العقلاء مضطر إلى أن يعترف بأن الدليل قد دل على أمر زائد على وجود ذات الصانع، وهو الذي يعبر عنه بأنه عالم، وقادر، وغيره. والاحتمالات فيه ثلاثة: طرفان، وواسطة؛ والاقتصاد أقرب إلى السداد.

[١١] أما الطرفان، فأحدهما في التفريط، وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني، وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة. أو الثاني طرف الإفراط وهو إثبات صفة لا نهاية لآحادها من العلم والقدرة

Bu, sıfatların yönelimleri sayısınca sonsuz sıfatın bulunması demektir. Mu'tezile'den ve Kerrâmiyye'den[14] bir grubun içine düştüğü aşırılık da budur.

[12] Üçüncü görüş ise ortada bulunan ve doğru olan (*kasd*) görüştür. Bu da şöyle demektir: Birbirinden farklı olan varlıklar, yakınlaşma ve uzaklaşma durumlarına göre çeşitli derecelere ayrılırlar. Nice iki şey vardır ki, hareket ve sükûnun, kudret ve ilmin, cevher ve arazın farklılığındaki gibi zâtları itibarıyla farklılaşırlar. Nice iki şey de vardır ki, aynı tanım ve gerçekliğin içine girdikleri halde zâtları itibarıyla farklılaşmayabilir. Bunların farklılaşması, yönelimlerinin (*taalluk*) değişmesi şeklinde gerçekleşir. Bu nedenle kudret ve ilim arasındaki farklılık, siyahlığı bilmek ve başka bir siyahlığı ya da beyazlığı bilmek arasındaki farklılık gibi değildir. Bu nedenle ilim bir tanım ile belirlendiğinde, onun içine, bütün varlıkları (*ma'lûmât*) bilmek de girer.

[13] Biz, inanç konularında orta yolu takip etmek gerektiğini söyleriz. Bu ise tüm farklılıkların, zâtların kendi özleri (*nefs*) bakımından birbirlerinden ayrı olması ile bağlantılı olduğunu söylemektir. Bunlardan birinin yeterli gelip diğer türlerin yerine geçmesi ise mümkün değildir. Bu bakımdan ilmin, kudret ve hayat sıfatlarından farklı olması gerekir. Yedi sıfat hakkındaki durum da böyledir. Sıfatların zâttan farklı olmaları, sıfatla nitelenen zât ile sıfat arasındaki ayrılığın (*mübâyenet*) iki sıfat arasındaki ayrılıktan daha fazla olmasındandır.

[14] Bir şeyi bilmek ancak yöneldiği varlık bakımından, bir başka şeyi bilmekten farklı olabilir. Kadîm olan bir sıfatın, bu özellik nedeniyle [diğerlerinden] ayırt edilmesi mümkündür. Bu da, sıfatın yöneldiği varlıkların ayrı olmasının, [kadîm sıfatta] bir ayrılık ve çokluk gerektirmemesidir.

[15] Şayet, "Sizin bu sözünüzde sorunların ardını kesecek bir çözüm yoktur. Çünkü sen, sıfatların yöneldiği varlıkların farklı olması nedeniyle bir farklılık olduğunu kabul ettiğinde, sorun hâlâ var olmaya devam eder. Sana ne oluyor da farklılık var olduktan sonra, bu farklılığın ortaya çıkış nedenini araştırıyorsun?!" denirse ben de derim ki: Belirli bir mezhebi

14 Kerrâmiyye, Allah'a cisimlik atfeden ve İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarını kendine özgü bir biçimde yorumlayan Muhammed bin Kerrâm tarafından kurulan mezhep.

والكلام وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات، وهذا إسراف لا يصير إليه إلا بعض المعتزلة. وبعض الكرامية:

[١٢] والرأي الثالث: هو القصد، والوسط، وهو أن يقال: المختلفات لاختلافها درجات في التقارب، والتباعد. فرب شيئين يختلفان بذاتيهما، كاختلاف الحركة والسكون، واختلاف القدرة والعلم، الجوهر والعرض، ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة لا يختلفان لذاتيهما، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق. فليس الاختلاف بين القدرة والعلم، كالاختلاف بين العلم بسواد، والعلم بسواد آخر، أو بياض آخر، ولذلك إذ حددت العلم بحد يدخل فيه العلم بالمعلومات كلها.

[١٣] فنقول: الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال: كل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها. فلا يمكن أن يكفي الواحد منها، وينوب عن المختلفات، فوجب أن يكون العلم غير القدرة، وكذلك الحياة، وكذا الصفات السبعة، وأن تكون الصفات غير الذات، من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين.

[١٤] وأما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق،، فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية، وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينا، وتعددا.

[١٥] فإن قيل فليس في هذا قطع دابر الإشكال. لأنك إذ اعترفت باختلاف ما، بسبب اختلاف المتعلق، فالإشكال قائم. فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف؟ فأقول: غاية الناصر لمذهب معين

savunan kişinin gayesi, kendi inancının diğer kimsenin inancına tercih edilme nedenini kesin olarak ortaya koymaktır. Bu, kesin olarak ortaya çıkmıştır. Zira burada [bahsi geçen] üç görüşten birini seçmek ya da makul olmayan dördüncü bir yol icat etmek dışında bir seçenek yoktur. Bu [orta] yol, birbirine karşı olan iki taraf ile karşılaştırıldığında, onun tercih edilmesi gerektiği kesin olarak anlaşılır. Bu üç yoldan biri dışında herhangi bir inanç ve inanan olmadığında, bunlardan [gerçeğe] en yakın olanına inanmak gerekir. Buna bağlı sorunlar kalbe sıkıntı vermeye devam etse de, diğerlerine bağlı sorunlar daha büyüktür. Sorunları azaltmak ise mümkündür. Bunları tamamen ortadan kaldırmaya gelince; burada incelenen konu, halkın anlama kabiliyetini aşan kadîm sıfatlar hakkında olduğu için, kitabın tahammül edemeyeceği biçimde meseleleri uzatmak dışında bu imkânsızdır. Bu konuda söylenecek hususlar genel olarak bunlardır. Mu'tezile'ye gelince, onları kudret ve irade sıfatlarını birbirinden ayırarak ele alacağız.

[16] Deriz ki: Kudret sıfatı olmayan bir kâdirin bulunması mümkün olursa, irade sıfatı olmayan bir irade edenin de bulunması mümkün olur. O zaman bunları ayıran bir şey (*furkân*) olmaz.

[17] Denilirse ki: "O, zâtıyla güç yetirendir ve bundan dolayı da bütün varlıklar (*makdûrât*) üzerinde kâdirdir. Eğer o, zâtıyla irade eden olsaydı, varlıkların (*murâdât*) hepsini irade ederdi ki, bu imkânsızdır. Çünkü birbirine zıt olan varlıkların irade edilmesi, bir araya gelme (*cem'*) yoluyla değil, yerine geçme (*bedel*) yoluyladır. Kudretin ise iki zıt varlığa yönelmesi mümkündür."

[18] Cevap olarak şöyle deriz: O'nun zâtıyla kâdir olduğunu söyleyip kudretinin bazı hâdiselere yönelmediğini söylediğiniz gibi, O'nun zâtı ile irade eden olduğunu ve (bu iradenin) irade edilen bazı hâdiselere tahsis edildiğini söyleyiniz. Bu durumda size göre, tüm canlıların fiilleri ile tevellüd yoluyla meydana gelen fiillerin (*mütevellidât*) tamamı, onun kudretinin ve iradesinin dışında gerçekleşir. Kudret sıfatı hakkında bu mümkün olursa, aynı şekilde irade hakkında da mümkün olur.

أن يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره، وقد حصل هذا على القطع، إذ لا طريق إلا واحد من هذه الثلاث، أو اختراع رابع لا يعقل. وهذا الواحد، إذا قوبل بطرفيه المتقابلين،و له علم على القطع رجحانه، وإذ لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد إلا هذه الثلاث، وهذا أقرب الثلاث، فيجب اعتقاده. فيبقي ما يحيك في الصدر من اشكال يلزم على هذا. واللازم على غيره أعظم منه، وتقليل[16] الإشكال ممكن، إما قطعه بالكلية، والمنظور فيه هو الصفات القديمة المتعالية عن أفهام الخلق، فهو أمر ممتنع إلا بتطويل لا يحتمله الكتاب. هذا هو الكلام العام. وأما المعتزلة فإنا نخصهم بالاستفراق بين القدرة والإرادة.

[١٦] ونقول: إن جاز أن يكون قادراً بغير قدرة، جاز أن يكون مريدا بغير إرادة، ولا فرقان بينهما.

[١٧] فإن قيل: هو قادر بنفسه، فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات. ولو كان مريدا بنفسه لكان مريدا لجملة المراذات، وهو محال. لأن المرادات المتضادات يمكن إرادتها على البدل، لا على الجمع. وأما القدرة فيجوز أن تتعلق بالضدين.

[١٨] والجواب أن نقول: قولوا إنه مريد بنفسه، ثم يختص ببعض الحادثات المرادات، كما قلتم قادر لنفسه، ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثات. فإن جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته، وإرادته جميعا عندكم. فإذا جاز ذلك في القدرة جاز في الإرادة أيضا.

---

[16] تعليل

[19] Filozoflara gelince, onlar da ifadelerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Onların sözleri iki açıdan doğru değildir: Bunlardan ilki onların "Yüce Allah konuşan bir varlıktır" demeleridir. Bununla birlikte onlar, nefsî kelâmı ve dış dünyada (*vücûd*) seslerin bulunmasını kabul etmemektedirler. Onlar dışarıda duyulmayan, sadece Peygamberin (s.a.s.) kulağında yaratılan bir sesin işitilmesini ise kabul ettiler. Şayet O, başkasının zihninde meydana gelen şeyden dolayı konuşan (*mütekellim*) olmakla nitelenseydi, başkasında gerçekleşen hareket ya da sesten dolayı da ses çıkaran (*mesût*) ve hareket eden (*müteharrik*) varlık olarak nitelenebilirdi ki, bu imkânsızdır.

[20] İkincisi: Onların zikrettiği bu hususlar şeriatı toptan reddetmektir. Çünkü uyuyan kimsenin idrâk ettiği şeyler hayalden ibarettir, bunların gerçekliği yoktur. Peygamberin, Allah'ın kelâmını anlaması, karışık rüyalara benzeyen hayal kurmaya (*tahayyül*) bağlandığında, Peygamberin (s.a.s.) buna güvenmemesi ve bunun bir bilgi olmaması gerekir. Özetle söylemek gerekirse, onlar (filozoflar) ne dine ne de İslâm'a inanmaktadırlar. Ancak kılıçtan korunmak amacıyla ibareleri mutlak olarak kullanıp hoş görünmeye çalışırlar. Halbuki bizim onlarla olan tartışmamız fiilin esası, âlemin yaratılmışlığı ve kudret konularındadır. Dolayısıyla bu gibi ayrıntılı konularda onlarla meşgul olmayacağız.

[21] Şayet, "Siz yüce Allah'ın sıfatlarının O'ndan başka şeyler olduğunu mu söylüyorsunuz" denirse, biz de bunun yanlış olduğunu söyleriz. Çünkü biz yüce Allah dediğimiz zaman sadece zâtı değil, sıfatlarla birlikte olan zâtı da ispatlıyoruz. Çünkü yüce Allah isminin, ilâhî sıfatlardan yoksun olması düşünülen bir zâta nisbet edilmesi doğru değildir. Fıkıh ilminin fıkıhçıdan (*fakîh*), Zeyd'in elinin Zeyd'den, marangozun elinin de marangozdan başka bir şey olduğunun söylenmesi de böyledir. Çünkü isme dâhil olan bazı özellikler, ismin dışında olamazlar. Zeyd'in eli Zeyd olmadığı gibi, Zeyd'den başka bir şey de değildir. Aksine her iki lafzı kullanmak da imkânsız olur. Bunun gibi, her parça bütünden başka olmadığı gibi onun aynı da değildir. Fıkıh ilminin insandan başka bir şey olduğunu söylemek mümkün olsa da fıkıh ilminin fıkıhçıdan başka bir şey olduğu söylenemez. Çünkü insan, fıkıh özelliğine delâlet etmez. Bu durumda sıfatın kendisiyle kâim olduğu zâttan "başka" bir şey olduğunu

[١٩] وأما الفلاسفة، فإنهم ناقضوا في الكلام، وهو باطل من وجهين:أحدهما قولهم: إن الله تعالى متكلم، مع انهم لا يثبتون كلام النفس، ولا يثبتون الأصوات في الوجود، وإنما يثبتون سماع الصوت بأن يخلق في أذن النبي عليه السلام من غير صوت من خارج. ولو جاز أن يكون بما يحدث في دماغ غيره موصوفا بأنه متكلم لجاز أن يكون موصوفا بأنه مصوت، ومتحرك بوجود الصوت، والحركة في غيره، وذلك محال.

[٢٠] والثاني أن ما ذكروه رد للشرع كله، فإن ما يدركه النائم خبال، لا حقيقة له. فإذا رد معرفة النبي بكلام الله تعالى إلى التخيل الذي يشبه اضغاث أحلام، فلا يثق به النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يكون ذلك علما. وبالجملة هؤلاء لا يعتقدون الدين والاسلام. وإنما يتجملون بإطلاق عبارات احترازا من السيف. والكلام معهم في أصل الفعل، وحدث العالم، والقدرة. فلا نشتغل معهم بهذه التفصيلات.

[٢١] فإن قيل: أفتقولون إن صفات الله تعالى غير الله؟ قلنا: هذا خطأ، فإنا إذا قلنا الله تعالى، فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها، إذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قدر خلوها عن صفات الالهية، كما يقال الفقه غير الفقيه، ويد زيد غير زيد، ويد النجار غير النجار. لأن بعض الداخل في الاسم، لا يكون غير الداخل في الاسم، فيد زيد ليسي هي زيد، ولا هي غير زيد، بل كلا اللفظين محال. وهكذا كل بعض فليس هو غير الكل، ولا هو بعينه الكل. فلو قيل الفقه غير الانسان، فهذا يجوز، ولا يجوز أن يقال غير الفقيه. فإن الانسان لا يدل على صفة الفقه، فلا جرم، يجوز أن يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها

söylemekte bir mahzur yoktur. Arazın cevherle kâim olduğunu söylemek de böyledir. Çünkü araz, bu isimden anlaşılan mânânın başka bir isimden anlaşılan mânâdan farklı olması açısından, cevherden farklıdır.

[22] Bu ise iki şarta bağlı olarak mümkündür. İlki, şeriatın bunun kullanımını yasaklamamasıdır. Bu yüce Allah'a has bir konudur. İkincisi, "başkası" (*gayr*) ifadesinden, ona nisbetle başkası olan şey dışında, varlığı mümkün olan şey anlaşılmamalıdır. Şayet böyle anlaşılırsa, Zeyd'in siyahlığının Zeyd'den başka bir şey olduğu iddia edilemez. Çünkü Zeyd olmadan onun siyahlığı da olamaz. Böylece anlamın ve lafzın rollerinin ne olduğu anlaşıldığında varlığı açık olan konuları (*celiyyât*) daha fazla uzatmanın bir mânâsı yoktur.

[23] İkinci Hüküm

Bu sıfatların hepsinin O'nun zâtı ile kâim olduğunu iddia ediyoruz. Bir mahalde olsun ya da olmasın, sıfatlardan birinin O'nun zâtı dışında bir şeyle kâim olması mümkün değildir.

[24] Mu'tezile'ye gelince, onlar hâdis olduğu için iradenin zât ile kâim bir sıfat olmadığına hükmettiler. Allah yaratılmış varlıklara mahal olmadığı gibi bir başka mahal ile de kâim değildir. Çünkü bu durum, bu mahallin O'nun [varlığını] irade ettiği sonucuna götürür. Oysa ki irade mahalsiz olarak bulunan bir sıfattır. Onlar hâdis olduğu için kelâm sıfatının da zât ile kâim olmadığını iddia ettiler. Ancak bu sıfat cansız olan bir varlık ile kâimdir, ta ki cisim bu sıfatla konuşmaz, asıl konuşan varlık yüce Allah'tır.

[25] Sıfatların zât ile kâim olması gerektiğinin kesin deliline gelince, daha önce ortaya koyduklarımızı anlayan bir kişi bunlara ihtiyaç duymaz. Çünkü delil, yaratıcının varlığını ispatladıktan sonra, bu yüce yaratıcının belirli bir sıfata sahip olduğunu da ispatlar. Biz "Yüce Allah şöyle bir sıfat üzeredir" [ifadesiyle] onun belirli bir sıfata sahip olduğunu kastediyoruz. Onun bu sıfat üzere olmasıyla, bu sıfatın O'nun zâtıyla kâim olması arasında bir fark yoktur.

الصفة، كما يقال العرض القائم بالجوهر، هو غير الجوهر على معنى أن مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر.

[٢٢] وهذا جائز بشرطين: أحدهما أن لا يمنع الشرع من اطلاقه، وهذا مختص بالله تعالى. والثاني: أن لا يفهم من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالإضافة إليه. فإنه إن فهم ذلك لم يكن أن يقال سواد زيد غير زيد، لأنه لا يوجد دون زيد. فإذا قد انكشف بهذا ما هو حظ المعنى، وما هو حظ اللفظ. فلا معنى للتطويل في الجليات.

[٢٣] الحكم الثاني في الصفات

ندعي أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته، سواء كان في محل، أو لم يكن في محل.

[٢٤] وأما المعتزلة، فإنهم حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته فإنها حادثة، وليس هو محلا للحوادث، ولا يقوم بمحل آخر، لأنه يؤدي إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد به، فهي توجد لا في محل. وزعموا أن الكلام لا يقوم بذاته، لأنه حادث، ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به، بل المتكلم به هو الله سبحانه.

[٢٥] أما البرهان على أن الصفات ينبغي أن تقوم بالذات، فهو عند من فهم ما قدمناه، مستغنى عنه، فإن الدليل لما دل على وجود الصانع، دل بعده على أن الصانع تعالى بصفة كذا، ولا نعني بأنه تعالى على صفة كذا، إلا أنه تعالى على تلك الصفة، ولا فرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته.

[26] Biz daha önce; "O âlimdir ve zâtında bir ilim sıfatı vardır" sözümüzün mefhûmunun, "O mürîddir ve bu irade sıfatı onun zâtıyla kâimdir" sözümüzün mefhûmu gibi olduğunu açıklamıştık. Bu durumda sözümüzün mânâsı, "İrade onun zâtıyla kâim değildir ve O irade eden tek varlık değildir" şeklinde olur. İrade onun zâtıyla kâim olan bir sıfat olmadığında, zâtın onunla kâim olmayan bir irade nedeniyle irade eden olarak isimlendirilmesi, onunla kâim olmayan bir hareket nedeniyle hareket eden (*müteharrik*) şeklinde isimlendirilmesine benzer. Bu irade ister var olan isterse de ortada olmayan (*ma'dûm*) bir irade olsun (sonuç değişmez.)

[27] Bu durumda "O irade edendir" diyen kişi, anlamı olmayan yanlış bir söz söylemiştir. "O konuşandır" sözü de böyledir. Çünkü O, kelâm sıfatına mahal olması bakımından konuşan bir varlıktır. Bu durumda, "O, konuşandır" sözümüzle "Kelâm sıfatı onunla kâimdir" sözümüz arasında bir fark olmadığı gibi; "O, konuşan değildir" sözümüzle "Kelâm sıfatı O'nun zâtıyla kâim değildir" sözümüz arasında da bir fark yoktur. O'nun ses çıkaran ve hareket eden olması da böyledir. Yüce Allah hakkında, "Kelâm sıfatı onun zâtıyla kâim değildir" sözümüz doğru olduğunda "O konuşandır" sözümüz de doğru olur. Bu iki ibarenin anlamı da aynıdır. Onların "İrade mahalsiz olarak bulunur" sözü ise şaşırtıcıdır. Sıfatlardan herhangi birinin mahalsiz bir şekilde var olması mümkün olursa; ilim, kudret, siyahlık ve hareket sıfatlarının, hatta kelâm sıfatının mahalsiz biçimde var olması da mümkün olur. O halde, seslerin bir mahalde yaratıldığını niçin söylediler?! Bunlar da pekâlâ mahal dışında yaratılabilir. Sesin araz ve sıfat olduğu için mahalde yaratıldığı düşünüldüğünde, irade hakkında da durum böyle olur. Eğer bu ifade ters çevrilip "O, kelâmı mahalsiz, iradeyi de mahalde yarattı" denilseydi, bu ters çevirme (*aks*) ile önceki (*tard*) arasında bir fark olmazdı.

[28] Ancak yaratılmış varlıkların ilk örnekleri irade sıfatına muhtaç olduğunda, mahal de hâdis ise iradenin bulunduğu mahallin iradeden önce var olduğunu düşünmek mümkün değildir. Çünkü irade sıfatından önce yüce Allah'ın zâtı dışında bir mahal yoktur. Bununla birlikte onlar, Allah'ı hâdis varlıklara mahal kılmadılar. O'nu hâdis varlıklara mahal kılan kimse ise onlara kıyasla çözüme daha yakındır. Çünkü, irade sıfatının mahalsiz olarak meydana gelmesinin, kendisiyle kâim olan bir irade olmadan O'nun mürîd olmasının ve irade sıfatı olmadan hâdis bir iradenin O'nda meydana gelmesinin imkânsızlığı, aklın bedîhi olarak ya da basit bir akıl yürütmeyle kavradığı konulardır. İşte bunlar, imkânsızlığı açık olan üç meseledir. O'nun hâdis varlıklara mahal olmasının imkânsızlığı ise ileride zikredeceğimiz üzere ancak ince bir araştırmayla kavranabilir.

[٢٦] وقد بينا أن مفهوم قولنا: عالم وفي ذاته تعالى علم واحد، كمفهوم قولنا: مريد وقامت بذاته إرادة واحدة، ومفهوم قولنا: لم تقم بذاته إرادة، وليس بمريد واحد، فتسميته الذات مريدا بإرادة، لم تقم به، كتسميته متحركا بحركة لم تقم به وإذا لم تقم الارادة به، فسواء كانت موجودة أو معدومة.

[٢٧] فقول القائل: إنه مريد لفظ خطأ، لا معنى له، وهكذا المتكلم، فإنه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام، إذ لا فرق بين قولنا هو متكلم، وبين قولنا قام الكلام به، ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم، وبين قولنا لم يقم بذاته كلام، كما في كونه مصوتا ومتحركا، فإن صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام، صدق قولنا ليس بمتكلم عبارتان عن معنى واحد، والعجب من قولهم إن الإرادة توجد لا في محل. فإن جاز وجود صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة، بل الكلام لا في محل، فلم قالوا يخلق الأصوات في محل، فلتخلق في غير محل. وإن لم يعقل الصوت إلا في محل، لأنه عرض، وصفة. فكذا الارادة. ولو عكس هذا، لقيل إنه خلق كلاما، لا في محل، وخلق إرادة في محل، لكان العكس كالطرد.

[٢٨] ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج إلى الإرادة، والمحل مخلوق، لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجودا قبل الإرادة. فإنه لا محل قبل الإرادة إلا ذات الله تعالى. ولم يجعلوه محلا للحوادث. ومن جعله محلا للحوادث، أقرب حال منهم، فإن استحالة وجود إرادة في غير محل، واستحالة كونه مريدا بإرادة لا تقوم به، واستحالة حدوث إرادة حادثة به بلا إرادة تدرك ببديهة العقل، أو نظره الجلي. فهذه ثلاثة استحالات جلية. واما استحالة كونه محلا للحوادث، فلا يدرك إلا بنظر دقيق كما سنذكر.

[29] Üçüncü Hüküm

Sıfatların tamamı kadîmdir. Eğer hâdis olsalardı, kâdim olan yüce Allah hâdis varlıklara mahal olurdu ki, bu imkânsızdır ya da O, zâtıyla kâim olmayan bir sıfat ile nitelenirdi. Daha önce geçtiği üzere bu, imkânsızlığı en açık konudur. Hiç kimse hayat ve kudret sıfatlarının hâdis olduğunu ileri sürmemiştir. Onlar ise hâdis varlıkların bilinmesi ile irade ve kelâm sıfatlarında buna inandılar. Burada O'nun üç yönden hâdis varlıklara mahal olamayacağını ispatlayacağız.

[30] Birincisi: Her hâdis, var olmak bakımından mümkündür. Kadîm olanın varlığı ise zorunludur. O'nun sıfatlarının mümkün olduğu ileri sürülebilseydi bu, O'nun varlığının zorunluluğu ile çelişirdi. Çünkü imkân ve zorunluluk birbiriyle çelişen iki durumdur. Zâtı zorunlu olan her varlığın, sıfatlarının mümkün olması da imkânsızdır. Bu kendiliğinden açık bir konudur.

[31] İkinci delil [delillerin] en güçlüsüdür. Hâdis bir varlığın O'nun zâtına hulûl etmesi düşünülseydi, bu durumda vehim, öncesinde hâdis bir varlığın bulunması imkânsız olan bir varlığa kadar gidebilirdi ya da gidemezdi. Bu varlık meydana geldiğinde ise onun öncesinde de hâdis bir varlığın bulunması mümkün olurdu. Vehim gücü buraya kadar ulaşamadığında ise O'nun sonsuza kadar hâdis varlıklar ile nitelenmesi gerekirdi. Bu durumda başlangıcı olmayan hâdis varlıkların bulunduğunu kabul etmek gerekirdi. Daha önce bunun imkânsızlığına dair delil ortaya konmuştu. Akıl sahiplerinden hiçbiri bu görüşü savunmamıştır. Eğer vehim, kendisinden önce hâdis bir şey olmayan hâdis bir varlığa ulaşabiliyorsa bu imkânsızlık O'nun hâdis olanı zâtında kabul etmesinden dolayıdır. [Diğer bir seçenek], O'nun zâtından ya da ona ilave olan bir özellikten dolayı bunun (hulûl) olduğunun düşünülmesidir. Bu durumun, O'nun zâtına ilave olan bir özellikten dolayı meydana gelmesi doğru değildir. Çünkü ilave olduğu düşünülen tüm varlıkların yokluğunu düşünmek mümkündür. Bu kabul edilirse, hâdis varlıkların sonsuza kadar birbirini takip etmesi zorunlu olur ki, bu imkânsızdır. O halde geriye sadece bu imkânsızlığın, zorunlu olan bir varlığın hâdis varlıkları kabul etmesini imkânsız kılan bir sıfata sahip olmasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Şayet bu O'nun zâtı hakkında ezelde imkânsız olursa, imkânsız olan bir şeyin [sonradan] mümküne dönüşmesi de imkânsızdır.

[٢٩] الحكم الثالث

إن الصفات كلها قديمة، فإنها إن كانت حادثة، لكان القديم تعالى محلا للحوادث، وهو محال، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به. وذلك أظهر استحالة، كما سبق. ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقدرة، وإنما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث، وفي الإرادة، وفي الكلام، ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة أوجه:

[٣٠] الأول: إن كل حادث فهو جائز الوجود، والقديم الأزلي واجب الوجود، ولو تطرق الجواز إلى صفاته، لكان ذلك مناقضا لوجوب وجوده. فإن الجواز والوجوب متناقضان، فكل ما هو واجب الذات، فمن المحال أن يكون جائز الصفات. وهذا واضح بنفسه.

[٣١] الثاني: وهو الأقوى أنه لو قدر حلول حادث بذاته، لكان لا يخلو إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث، أو لا يرتقي إليه، بل كان حادثا فيجوز أن يكون قبله حادث، فإن لم يرتق الوهم إليه، لزم جواز اتصافه بالحوادث أبدا. ولزم منه حوادث لا أول لها. وقد قام الدليل على استحالته. وهذا القسم ما ذهب إليه أحد من العقلاء. وإن ارتقى الوهم إلى حادث استحال قبله حدوث حادث، فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته؛ لا تخلو إما أن تكون لذاته، أو لزائد عليه. وباطل أن يكون لزائد عليه، فإن كل زائد يفرض، يمكن تقدير عدمه، فيلزم منه تواصل الحوادث أبدا، وهو محال. فلم يبق إلا أن استحالته من حيث أن من كان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته. فإذا كان ذلك مستحيلا في ذاته أزلا، استحال أن ينقلب المحال

Böylece mesele, O'nun ezelde rengi kabul etmesinin imkânsız olması ile aynı konumda olur. Çünkü bu imkânsızlık sonsuza kadar devam eder. O, aklı başında olan insanların ittifakı ile zâtı gereği renkleri kabul etmez. Bu imkânsızlığın [sonradan] imkâna dönüşmesi de mümkün değildir. Diğer hâdis varlıklar da böyledir.

[32] Şöyle denirse: "Bu görüş, âlemin hâdisliğini ortadan kaldırır. Çünkü o hâdis olmadan önce mümkün bir varlıktı. Vehim, âlemin öncesinde hudûsunun imkânsız olduğu bir an düşünemez. Bununla birlikte, onun ezelde yaratılması imkânsızdır, ancak toptan yaratılması mümkündür."

[33] Deriz ki: Bu zorlayıcı düşünce (*ilzâm*) yanlıştır. Biz zorunlu bir varlık olmasından dolayı, hâdisi kabulden uzak olan ve (sonradan) hâdis varlıkları kabul eden bir hale dönüşen zâtın ispatım imkânsız buluruz. Âlemin ise hudûsundan önce hudûsu kabul etmekle nitelenen ya da hudûsu kabulü mümkün bir hale dönünceye kadar bunu kabul etmeyen bir zâtı yoktur. Bu, delilimizin gelişinden zorunlu olarak çıkar.

[34] Evet, bu görüş, "Âlemin yoklukta zâtı vardır, bu zât kadîmdir, hudûsu kabul eder ve hudûs yoklukta ilişir" diyen Mu'tezile'yi kabule zorlar. Bizim ilkemize göre bu zorunlu değildir. Bizim âlem hakkında söylediğimiz, onun fiil olduğudur. Kadîm bir fiilin [var olması] ise imkânsızdır. Çünkü kadîm olan bir varlık fiil olamaz.

[35] Üçüncü delil ise şudur: Deriz ki: Hâdis bir varlığın kendi zâtıyla kâim olduğunu varsaydığımızda, bundan önce o, bu varlığın zıttı ile ya da ondan ayrı bir varlık olmakla nitelenebilir. Bu zıtlık ya da ayrı olma durumu kadîm olursa, onun geçersizliği ve sona ermesi de imkânsız olur. Çünkü kadîm olan bir varlık sona eremez. Bu varlık hâdis olduğunda ise, şüphesiz ondan önce de bir hâdisin bulunması gerekir. Bunun gibi ondan önce de hâdis bir varlık bulunur. Bu da bizi başlangıcı olmayan hâdis varlıklara götürür ki, bu imkânsızdır. Mesela, kelâm gibi belirli bir sıfat üzerinde düşünüldüğünde bu husus daha iyi anlaşılır.

جائزا. وينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون أزلا؛ فإن ذلك يبقى فيما لا يزال، لأنه لذاته لا يقبل الألوان باتفاق العقلاء، ولم يجز أن تتغير تلك الاستحالة إلى الجواز. فكذلك سائر الحوادث.

[٣٢] فإن قيل فهذا يبطل بحدث العالم، فإنه كان ممكنا قبل حدوثه. ولم يكن الوهم يرتقي إلى وقت يستحيل حدوثه قبله، ومع ذلك يستحيل حدوثه أزلا، ولم يستحل على الجملة حدوثه.

[٣٣] قلنا: هذا الإلزام فاسد، فإنا لم نحيل إثبات ذات تنبو عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود، ثم تتقلب إلى جواز قبول الحوادث، والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بأنها قابلة للحدوث، أو غير قابلة حتى ينقلب إلى قبول جواز الحدوث، فيلزم ذلك على مساق دليلنا.

[٣٤] نعم، يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا: للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد أن لم يكن. فأما على أصلنا، فغير لازم. وإنما الذي نقوله في العالم أنه فعل والفعل القديم محال، لأن القديم لا يكون فعلا.

[٣٥] الدليل الثالث: وهو أنا نقول: إذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك إما أن يتصف بضد ذلك الحادث، أو بالانفكاك عن ذلك الحادث، وذلك الضد، أو ذلك الانفكاك إن كان قديما، استحال بطلانه، وزواله؛ لأن القديم لا يعدم. وإن كان حادثا كان قبله حادث، لا محالة، وكذا قبل ذلك الحادث وهذا يؤدي إلى حوادث لا أول لها، وهو محال، ويتضح ذلك بأن يفرض في صفة معينة كالكلام مثلا.

[36] Kerrâmiyye ise şöyle demiştir: O, ezelde kendi zâtında kelâm sıfatını yaratmaya güç yetirmesi mânâsında konuşandır. O, zâtı dışında bir şey yaratsa da, kendi zâtında "Ol" sözünü yaratır. O halde bu sözü yaratmadan önce O'nun sükût halinde olması ve bu sükûtunun da kadîm olması gerekir. Bu durumda Cehm b. Safvân[15] "Allah kendi zâtında ilim sıfatını yaratır" dediğinde, O'nun bundan önce gâfil olması ve bu gafletin de kadîm olması gerekir.

[37] Deriz ki: Kadîm olan bir varlığın yokluğunun imkânsızlığını ortaya koyan delilde de geçtiği üzere, kadîm olan sükûtun ve gafletin geçersizliği imkânsızdır.

[38] Şöyle denirse: "Sükût bir şey değildir. O, konuşmanın yokluğu ile bağlantılı bir konudur. Gaflet ise bilginin yokluğu, onun zıtları ve cehâlet ile ilgilidir. Kelâm sıfatı var olduğunda hiçbir şey geçersiz olmaz. Zira hiçbir şey yok iken kadîm olan zât vardı. Bu zât ise bâkîdir. Fakat ona başka bir varlık olan kelâm ve ilim [sıfatları] katılmıştır. Bu durumda "Bir şey yok oldu" demek doğru değildir. Böylece konu, âlemin var olması konumuna iner. Bu ise, kadîm olan bir yokluğu ortadan kaldırır. Çünkü yokluk (*adem*) bir şey değildir ki kıdem ile nitelensin ve geçersizliğine hükmedilsin.

[39] Bu söze iki şekilde cevap verilir: Birincisi: Bir kimsenin çıkıp da "Sükût bir sıfat değil, kelâm sıfatının olmamasıdır; gaflet de bir sıfat değil, ilmin olmamasıdır" demesi, bunun gibi "Beyazlık renk değil, siyahlığın zıttıdır, diğer renkler de böyledir. Sükûn ise araz değil, hareketin olmamasıdır" demesi imkânsızdır. Bunun imkânsızlığını ispatlayan delil, aynı şekilde [yukarıdaki hususun] da imkânsızlığını ispatlar.

[40] Bu meselede hasımlarımız sükûnun, hareketin yokluğuna ilave edilen bir vasıf olduğunu kabul ederler. Sükûnun hareketin yokluğu olduğunu savunan herkes, âlemin hâdis olduğunu ispatlayamaz. Sükûndan sonra hareketin ortaya çıkması, hareket edenin hâdis olduğunu

15 Cehm b. Safvân, ilk kelâmcılardan olup insan fiilleri konusunda cebr fikrini kabul ettiği için Cebriyye mezhebinin kurucusu sayılır.

[٣٦] فإن الكرامية قالوا إنه في الأزل متكلم على معنى أنه قادر على خلق الكلام في ذاته؛ ومهما أحدث شيئا في غير ذاته أحدث في ذاته قوله ﴿كن﴾ فلا بد وأن يكون قبل إحداث هذا القول ساكتا، ويكون سكوته قديما. وإذا قال جهم أنه يحدث في ذاته علما فلا بد وأن يكون قبله غافلا، وتكون غفلته قديمة.

[٣٧] فنقول: السكوت القديم، والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم.

[٣٨] فإن قيل السكوت ليس بشيء إنما يرجع إلى عدم الكلام، والغفلة ترجع إلى عدم العلم، والجهل، وأضداده. فإذا وجد الكلام لم يبطل شيء؛ إذ لم يكن شيء إلا الذات القديمة، وهي باقية، ولكن انضاف إليها موجود آخر، وهو الكلام، والعلم. فأما أن يقال انعدم شيء، فلا، ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم، فإنه يبطل العدم القديم؛ ولكن العدم ليس بشيء وحتى يوصف بالقدم، ويقدر بطلانه.

[٣٩] والواجب من وجهين: أحدهما أن قول القائل السكوت هو عدم الكلام، وليس بصفة، والغفلة عدم العلم، وليست بصفة، كقوله البياض هو عدم السواد، وسائر الألوان، وليس بلون. والسكون هو عدم الحركة، وليس بعرض، وذلك محال. والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا.

[٤٠] والخصوم في هذه المسألة معترفون بأن السكون وصف زائد على عدم الحركة، فإن كل من يدعي أن السكون هو عدم الحركة، لا يقدر على اثبات حدوث العالم. فظهور الحركة بعد السكون، إذا دل على

gösterdiğinde, sükût halinden sonra kelâmın ortaya çıkması da, hiçbir fark olmadan, konuşanın hâdis olduğunu gösterir. Sükûnun harekete zıt bir özellik olduğunu bilmemizi sağlayan yöntem ile aynı şekilde sükûtun kelâma zıt bir özellik olduğu, gafletin de ilme zıt bir özellik olduğu bilinir. Şöyle ki; durmakta olan (*sâkin*) bir zât ile hareket eden bir zât arasındaki farkı kavradığımızda, zât her iki halde kavrandığı gibi, bu haller arasındaki ayrım da (*tefrika*) kavranır. Bu ayrım, bir işin sona ermesi (*zevâl*) ya da meydana gelmesi (*hudûs*) ile ilgilidir. Bir şey kendi özünden ayrılamaz. Bir şeyi kabul etme konumunda bulunan her varlığın, ondan ya da zıttından yoksun olmaması ise bunu ispatlar. Bu, kelâm ve ilim sıfatlarında sürekli olarak görülen bir husustur.

[41] Bunun neticesi olarak, ilim sıfatının varlığı ve yokluğu arasında bir farkın olması gerekmez. Ayrıca bu durum, iki ayrı zâtın varlığını gerektirmez. Çünkü kendisine varlık ilişen bu tek zât, her iki halde de idrâk edilemez. Âlemin yaratılmadan önce zâtı yoktur, onu yaratan kadîm varlığın ise kelâm sıfatının yaratılmasından önce de zâtı vardır. O [âlemi] kelâm sıfatının yaratılmasından sonra bildiğinden farklı olarak bilmiştir. İşte bu yön "sükût", diğeri ise "kelâm" olarak ifade edilir. Bu iki yön birbirinden farklıdır. Varlığı sürekli olan bu tek zât, her iki halde de bu yönlerde idrâk edilir. Zâtın, sükût halinde olması bakımından bir şekli (*hey'et*), sıfatı ve hali olduğu gibi, konuşan olması bakımından da bir sıfatı ve şekli vardır. Onun sâkin ve hareketli, beyaz ve siyah olması bakımından da şekli vardır. İşte bu denge birbiriyle uyumludur ve ondan hiçbir çıkış yoktur.

[42] İkinci nokta ise ayrılma (*infisâl*) hakkındadır. Sükûtun bir özelliği (*ma'nâ*) olmadığı ve onun kelâmdan ayrı bir zât ile ilintili bulunduğu kabul edildiğinde, şüphesiz bu durumda kelâmdan ayrı olmak (*infikâk*), ayrılan şeyin hali olur ve kelâmın ortaya çıkmasıyla birlikte yok olur. İşte bu ayrı olma hali yokluk, varlık, sıfat ya da şekil olarak isimlendirilir ve kelâm ile birlikte yok olur. Bu durumda yok olan şey kadîmdir. Biz daha önce kadîm olanın ister zât, ister hal ister sıfat olsun yok olmayacağını

حدوث المتحرك، فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق. إذ المسلك الذي به عرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه، يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام، وكون الغفلة معنى يضاد العلم، وهو أنا إذا أدركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة، فإن الذات مدركة على الحالتين. والتفرقة مدركة بين الحالتين، ولا نرجع التفرقة إلا إلى زوال أمر وحدوث أمر. فإن الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على أن كل قابل للشيء، فلا يخلو عنه، أو عن ضده، وهذا مطرد في الكلام، وفي العلم.

[٤١] ولا يلزم على هذا، الفرق بين وجود العلم وعدمه، فإن ذلك لا يوجب ذاتين، فإنه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود، بل لا ذات للعالم قبل الحدوث، والقديم له ذات قبل حدوث الكلام، علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت، وعن هذا بالكلام، فهما وجهان مختلفان، أدركت عليهما ذات واحدة مستمرة الوجود في الحالتين، وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتا، كما أن له هيئة وصفة بكونه متكلما، وكما له هيئة بكونه ساكنا ومتحركا، وأبيض وأسود. وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها البتة.

[٤٢] الوجه الثاني: في الانفصال هو أنه إن سلم أن السكوت ليس بمعنى، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام، فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك، لا محالة، ينعدم بطريان الكلام، فحال الانفكاك تسمى عدما، أو وجودا، أو صفة، أو هيئة، فقد انتفى الكلام. والمنتفي قديم، وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفي، سواء كان ذاتا، أو حالا، أو صفة.

söylemiştik. Buradaki imkânsızlık sadece onun zât olmasıyla değil, kadîm olmasıyla da ilgilidir. Âlemin yokluğu gerekmez. Çünkü o da kıdem sıfatı ile birlikte yok olmuştur. Çünkü âlemin yokluğu zâtı itibarıyla olmadığı gibi, onda zâtın bir hali meydana gelmemiştir ki, onun zâttan farklı ve değişik olduğu düşünülsün. Bu ikisi arasındaki fark açıktır.

[43] Şöyle denirse: "Arazlar çoktur, hasmımız her türlü eksiklikten uzak olan Yaratıcı'nın renkler, acılar, lezzetler ve diğer arazlardan herhangi birinin meydana gelmesine mahal olmadığını iddia etmektedir. Burada tartışma zikrettiğiniz yedi sıfat üzerindedir. Bunlar içinde bulunan hayat ve kudret sıfatlarında tartışma yoktur. Asıl tartışma kudret, irade ve ilim sıfatları üzerindedir. Bu iki sıfatı kabul edenlere göre işitme ve görme sıfatları da ilmin mânâsına dâhildir. Bu üç sıfatın mutlaka hâdis olmaları gerekir. Sonra bunların Allah'tan başkasıyla kâim olmaları da imkânsızdır. Aksi halde Allah bu sıfatlarla nitelenmiş olmaz. Bu sıfatların O'nun zâtıyla kâim olması zorunludur ve bu nedenle O'nun hâdis varlıklara mahal olması gerekir."

[44] "Hâdis varlıkları bilmeye gelince, Cehm b. Safvân onun (ilim) hâdis bir sıfat olduğunu ileri sürdü. Çünkü yüce Allah şu an, âlemin daha önce ezelde var olduğunu bilmektedir. O, âlemin var olduğunu ezelde bilseydi, bu ilim değil, cehâlet olurdu. O şu an, öncesinde bilgi olmadan âlim ise âlemin bundan önce meydana geldiğine dair bilginin hâdis olduğu ortaya çıkar. Her hâdis varlığın durumu da böyledir."

[45] "İrade sıfatına gelince, onun da hâdis olması zorunludur. Eğer irade kadîm olsaydı, irade edilen de onunla birlikte olurdu. Çünkü kudret ve irade sıfatları meydana geldiğinde ve engeller ortadan kalktığında, irade edilenin ortaya çıkması zorunludur. Ortada engel olmaksızın kudret ve iradeden kaynaklanan varlık (*murâd*) neden geciksin? Bu nedenle Mu'tezile iradenin mahalsiz meydana geldiğini, Kerrâmiyye ise bu sıfatın O'nun zâtında yaratıldığını iddia etmektedir. Belki de meseleyi böyle ifade etmeleri, O'nun varlıkların meydana gelişi sırasında kendi zâtında iradeye bağlı bir yaratma (*îcâd*) meydana getirmesinden dolayıdır."

وليست الاستحالة لكونه ذاتا فقط، بل لكونه قديما. ولا يلزم عدم العالم، فإنه انتفى مع القدم، لأن عدم العالم ليس بالذات، ولا حصل منه حال لذات؟ حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات؛ والفرق بينهما ظاهر.

[٤٣] فإن قيل الأعراض كثيرة، والخصم لا يدعي كون الباري سبحانه محل حدوث شيء منها كالألوان، والآلام، واللذات، وغيرها. وإنما الكلام في الصفات السبع التي ذكرتموها. ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة، وإنما النزاع في ثلاثة في القدرة، والإرادة، والعلم، وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما. وهذه الصفات الثلاثة لا بد وأن تكون حادثة، ثم يستحيل أن تقوم بغيره، لأنه لا يكون متصفا بها، فيجب أن تقوم بذاته، فيلزم منه كونه محلا للحوادث.

[٤٤] أما العلم بالحوادث، فقد ذهب جهم إلى أنها صفة حادثة وذلك لأن الله تعالى الآن عالم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا، وهو في الأزل، إن كان عالما بأنه كان قد وجد، كان هذا جهلا لا علما، وإذا لم يكن وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بأن العالم كان قد وجد قبل هذا. وكذا القول في كل حادث.

[٤٥] وأما الإرادة فلا بد من حدوثها، فإنها لو كانت قديمة لكان المراد معها. فإن القدرة، والارادة مهما تمت وارتفعت العوائق وجب حصول المراد. فكيف يتأخر المراد عن الإرادة والقدرة من غير عائق؟ فلهذا قالت المعتزلة بحدوث إرادة في غير محل؛ وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته؛ وربما عبروا عنه بأنه يخلق ايجادا في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع إلى الارادة.

[46] "Kelâm sıfatına gelince, geçmiş haberleri ihtiva eden bu sıfat nasıl kadîm olur? Ezelde henüz Nûh yaratılmamışken O nasıl olur da 'Biz Nûh'u kavmine gönderdik' [Nuh 71/1] diyebilir. Bunun gibi Hz. Mûsâ yaratılmadan ona '...Ayakkabılarını çıkar, çünkü sen kutsal bir vadidesin...' [Tâhâ 20/12] der. Allah, emredilen ve yasaklanan kişiler ortada yokken nasıl emreder ve yasaklar? Bunun imkânsızlığı ve O'nun emreden ve yasaklayan [bir varlık] olduğu zorunlu olarak bilindiğine göre, bunun ezelde olması imkânsızdır ve bu durumda O'nun sonradan emreden ve yasaklayan [bir varlık] olduğu kesin olarak anlaşılır. O'nun hâdis varlıklara mahal olmasının bunun dışında bir anlamı yoktur."

[47] [Bu iddialara] cevap olarak deriz ki: Bu üç sıfat etrafındaki şüpheleri gidersek de, O'nun hâdis olanlara mahal olmasını geçersiz kılan müstakil bir delil ortaya çıkar. Zira insanlar şüphe sebebiyle bu görüşe inanmaktadır. Bu şüphe giderildiğinde ise O'nun, nitelendiğine dair delil olmayan renklere ve diğer [arazlara] mahal olmasını iddia etmek yanlış olduğu gibi, bunu iddia etmek de yanlış olur. Biz yüce Yaratıcı'nın ezelde âlemin varlığını var olma anında bildiğini söyleriz. Bu ilim tek bir sıfattır, ezelde âlemin sonradan var olacağını, var olma anında onun var olmakta olduğunu ve var olduktan sonra da meydana geldiğini bilmeyi gerektirir. Tüm bu haller âlem üzerinde art arda meydana gelir ve böylece yüce Allah'ın bu sıfatı anlaşılmış olur. Bu sıfat asla değişmez, burada değişen âlemin halidir.

[48] Bu durumun bir örnek ile izahı ise şudur: Bizden birinde, güneş doğarken Zeyd'in geleceğine dair bir bilgi olduğunu, bu bilginin güneş doğmadan önce meydana geldiğini, yok olmayıp devam ettiğini ve güneşin doğuşu anında başka bir bilginin yaratılmadığını farz ettiğimizde, bu kişinin güneşin doğuşu anındaki hali nasıldır? Bu kişi Zeyd'in gelişini bilmekte midir, bilmemekte midir? Bunu bilmemesi imkânsızdır. Çünkü bu bilginin güneşin doğuş anı ve Zeyd'in gelişi ile varlığını sürdürdüğü varsayılmıştı. Bu kişi şu an güneşin doğduğunu bildiğine göre, zorunlu olarak Zeyd'in gelişini de bilmiştir. Bu durum güneş battıktan sonra da

[٤٦] وأما الكلام فكيف يكون قديما؟ وفيه إخبار عما مضى، فكيف قال في الأزل ﴿إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه﴾؟ ولم يكن قد خلق نوحاً بعد. وكيف قال في الأزل لموسى ﴿فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس﴾ ولم يخلق بعد موسى، فكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي؟ وإذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة أنه آمر وناه، واستحال ذلك في القدم، علم قطعا أنه صار آمرا ناهيا بعد أن لم يكن. فلا معنى لكونه محلا للحوادث إلا هذا.

[٤٧] والجواب أنا نقول: مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتهض منه دليل مستقل على إبطال كونه محلا للحوادث، إذ لم يذهب إليه ذاهب إلا بسبب هذه الشبهة، وإذا انكشفت كان القول بها باطلا كالقول بأنه محل للألوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها. فنقول: الباري تعالى في الأزل علم بوجود العالم في وقت وجوده، وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد، وعند الوجود، العلم بأنه كائن، وبعد العلم بأنه كان، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفا لله تعالى تلك الصفة، وهي لم تتغير. وإنما المتغير أحوال العالم.

[٤٨] وإيضاحه بمثال: وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس، وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس، ولم ينعدم بل بقي، ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع؟ أيكون عالما بقدوم زيد أو غير عالم؟ ومحال أن يكون غير عالم، لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم، عند الطلوع، وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالما بالقدوم. فلو دام عند انقضاء

devam ederse, o, Zeyd'in daha önce geldiğini de bilmelidir. Böylece tek bir bilgi bir şeyin ileride meydana geleceğini, şu an meydana geldiğini ve geçmişte meydana gelmiş olduğunu ifade eden bir anlamı kuşatır. Hâdis varlıkları kuşatması gereken yüce Allah'ın kadîm bilgisi de böyle anlaşılmalıdır. İşitme ve görme sıfatları da buna kıyas edilir. Eğer bu sıfatlardan birisi, ilim sıfatı ve onda gerçekleşen bir durum olmadan, var olma anında görülen ve duyulan şeyleri açıklayan bir sıfat ise bu durumda hâdis varlık, duyulan ve görülen varlığın [kendisi] olurdu.

[**49**] Bunu ispatlayan kesin delil şudur: Haller arasındaki farklılıklar, bir şeyin meydana gelmiş bulunan, meydana gelecek olan ve meydana gelmekte olan şeklinde kısımlara ayrılması bakımından tektir ve muhtelif zâtlar arasındaki farklılığa göre artmaz. Zâtların çoğalmasıyla birlikte bilginin hallerinin çoğalmadığı da bilinir. O halde tek bir zâtın hallerinin çoğalması ile birlikte bu bilgi nasıl çoğalır? Tek bir bilgi birbirinden ayrı ve farklı türde olan zâtları ihata edebiliyorsa, onun tek bir zâtın geçmiş ve geleceğe nisbet edilen hallerini ihata etmesi neden imkânsız olsun? Cehm b. Safvân'ın yüce Allah'ın bilgisinin yöneldiği varlıkların (*ma'lûmât*) sonu olduğunu reddettiğinde ve sonsuz olan bilgilerin varlığını kabul etmediğinde ise şüphe yoktur. Bu durumda onun, birbirinden farklı ve çok sayıda olan varlıklara yönelen tek bir bilginin varlığını kabul etmesi gerekir. O halde bunu, zaten kabul ettiği, bilinen (*ma'lûm*) tek varlığın halleri hakkında neden imkânsız görsün? Eğer O'nda her hâdis için bir bilgi meydana geliyorsa, bu bilginin yaratılmamış olması ve onun ya bilinen ya da bilinmeyen bir şey olması gerekirdi. Bu bilginin bilinen bir şey olmaması imkânsızdır, çünkü o hâdistir. O'nun zâtında ancak bilmediği bir varlığın meydana gelmesi mümkün olursa –ki bunu en açık şekilde bilen O'dur– O'nun, zâtından ayrı olan varlıkları (*havâdis*) bilmemesinin imkânı daha doğru olur. Bu bilgi, bilinen bir bilgi olduğunda ise başka bir bilgiye ihtiyaç duyar ve o da sonu olmayan diğer bilgilere ihtiyaç duyacağından bu imkânsız olur. Bu bilgiyle hâdis olan bir varlığın bilinmesine gelince, bilginin hâdis olanı bilmesi, bilginin zâtı ile gerçekleşir. Bu durumda bilginin zâtı tektir, ancak onun iki bilineni (*ma'lûm*) vardır. Bunlardan ilki zât, diğeri hâdis olanın zâtıdır. Şüphesiz bundan, birbirinden farklı olan bilinene ilişen tek bir bilginin mümkün görülmesi sonucu

الطلوع، فلا بد وأن يكون عالما بأنه كان قد قدم، والعلم الواحد أفاد الاحاطة بأنه سيكون، وأنه كائن، وأنه قد كان. فهذا ينبغي أن يفهم علم الله تعالى القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث، وعلى هذا ينبغي أن يقال السمع والبصر، فإن كان واحدا منهما صفة يتصف بها المرئي، والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة، ولا حدوث أمر فيها، وإنما الحادث المسموع والمرئي.

[٤٩] و الدليل القاطع على هذا، أن الاختلاف بين الأحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان، ويكون، وهو كائن؛ لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة، ومعلوم أن العلم لا يتعدد بتعدد الذوات، فكيف يتعدد بتعدد أحوال ذات واحدة؟ وإذا كان علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة. فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالاضافة إلى الماضي والمستقبل؟ ولا شك في أن جهما ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى، ثم لا يثبت علوما لا نهاية لها، فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات كثيرة مختلفة، فكيف يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد يحققه، أنه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلق إما أن يكون معلوما، أو غير معلوم. فإن لم يكن معلوما، فهو محال، لأنه حادث، و إن جاز وجود حادث لا يعلمه مع أنه في ذاته أولى بأن يكون متضحا له فبأن يجوز ألا يعلم الحوادث المباينة لذاته أولى، و إن كان معلوما، فإما أن يفتقر إلى علم آخر، و كذا العلم الاخر لا نهاية لها، و ذلك محال. و إما أن يعلم الحادث، والعلم بالحادث بنفس ذلك العلم، فتكون ذات العلم واحدة، ولها معلومان. أحدهما ذات، والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد

zorunlu olarak çıkar. Bilginin tek olması ve değişkenlikten (*tegayyür*) uzak bulunması durumunda, onun tek bir bilinenin farklı hallerine yönelmesi nasıl mümkün görülmez? Bu sorudan kurtuluş yoktur.

[50] İradeye gelince, onun başka bir irade olmadan meydana gelmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştik. Onun bir irade ile meydana gelmesi ise sonsuza kadar sürer gider. Kadîm iradenin hâdis varlıklara (*ahdâs*) yönelmesi imkânsız değildir. Âlem kadîm olmadığına göre bu iradenin kadîm bir varlığa yönelmesi de imkânsızdır. Çünkü irade ezelde âleme varlığı ile değil yaratması ile yönelmiştir. Bunun izahı daha önce yapılmıştı. O'nun âlemin yaratılması sırasında zâtında bir yaratma (*îcad*) meydana getirdiğini ve âlemin bu vakitte böylece meydana geldiğini ileri süren Kerrâmî de böyledir. Ona şöyle denir: O'nun zâtında meydana gelen yaratmanın, bu vakitte ortaya çıkmasını kim belirlemiştir? Bu durumda bu belirleyici de (*muhassıs*) bir başka belirleyiciye muhtaçtır. Böylece hâdis iradenin yaratma konusunda Mu'tezile'yi susturan delil, onları da susturur. Onlardan her kim; "Allah'ın 'Ol!' sözünden ibaret olan bu yaratma (*îcâd*), bir sestir" derse bu da üç açıdan imkânsızdır.

[51] Bunlardan ilki, bu sesin kendi zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığı, diğeri ise aynı şekilde "Ol! Ol!" sözünün de hâdis olmasıdır. Allah "Ol", demeden bu söz meydana gelirse, âlemin de Allah ona "Ol!" demeden meydana gelmesi gerekir. O'nun "Ol!" sözü bir başka sözün varlığına muhtaç olursa, bu söz de üçüncü bir söze, bu üçüncü de dördüncüye muhtaç olur ve bu durum sonsuza dek sürer gider. Sonra aklını Allah'ın "Ol!" sözünün her vakitte ve tüm varlıklar sayısınca zâtında yaratıldığını ve böylece O'nun her an binlerce sesi biraraya getirdiğini söyleyecek kadar ileri götüren bir kişiyle tartışmaya gerek yoktur. "Nun" ve "kef" harfleri ile aynı anda konuşmanın mümkün olmadığı bilinmektedir. Bunun için "nûn" harfinin "kef" harfinden sonra gelmesi gerekir. Çünkü bu iki harfi birleştirmek imkânsızdır. Bu harfler belirli bir düzen olmadan birleştiklerinde ise bundan anlamlı bir ses ya da mânâ meydana gelmez. Birbirinden farklı olan iki harfi birleştirmek imkânsız olduğu gibi, birbirinin aynı olan iki harfi [birleştirmek de] böyledir. Tek bir anda binlerce "kef"in bulunması düşünülemediği gibi "kef" ve "nun"un bulunması da düşünülemez. Onların (Kerrâmiyye) Allah'tan kendilerine akıl vermesini istemeleri, akıl yürütmekle meşgul olmalarından daha önemlidir.

يتعلق بمعلومين مختلفين. فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق بأحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم، و تنزهه عن التغير؟ و هذا ما لا مخرج منه.

[٥٠] فأما الإرادة، فقد ذكرنا أن حدوثها بغير إرادة أخرى محال، وحدوثها بإرادة يتسلسل إلى غير نهاية، وإن تعلق الإرادة القديمة بالأحداث غير محال. ويستحيل أن تتعلق الإرادة بالقديم، فلم يكن العالم قديما لأن الإرادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم. وقد سبق إيضاح ذلك. وكذلك الكرامي إن قال يحدث في ذاته إيجادا في حال حدوث العالم، فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت، فيقال له، وما الذي خصص الإيجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج إلى مخصص آخر. فيلزمهم في الإيجاد ما لزم المعتزلة في الإرادة الحادثة، ومن قال منهم إن ذلك الإيجاد هو قوله ﴿كن﴾ وهو صوت فهو محال من ثلاثة أوجه:

[٥١] أحدها: استحالة قيام الصوت بذاته، والآخر: أن قوله ﴿كن﴾ حادث أيضا. فإن حدث من غير أن يقول له ﴿كن﴾ ﴿كن﴾، فليحدث العالم من غير أن يقول له كن، فإن افتقر قوله كن في أن يكون، إلى قول آخر، افتقر القول الآخر إلى ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل إلى غير نهاية. ثم لا ينبغي أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله ﴿كن﴾ فيجتمع آلاف آلاف أصوات في كل لحظة. ومعلوم أن ((النون)) بعد ((الكاف)) لأن الجمع بين الحرفين محال، وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوما، ولا كلاما. وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين. فكذلك بين حرفين متماثلين، ولا يعقل في آن واحد ألف ألف كاف، كما لا يعقل الكاف والنون. فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله تعالى عقلا فهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر.

[**52**] Üçüncüsü; Allah'ın "Ol!" hitabı âleme ya yokluk halinde ya da varlık halinde yapılan bir hitaptır. Eğer bu hitap yokluk halinde yapıldıysa, ortada olmayan bir şey (*ma'dûm*) bu hitabı anlamayacağından O'nun "Ol!" hitabının gereğini nasıl yerine getirebilir? Eğer bu hitap âlem varlık halindeyken yapılmışsa, zaten meydana gelmiş olan (*kâin*) bir varlığa niçin "Ol!" denilsin? Yüce Allah'ın yolundan sapan bir kimsenin O'na ne yaptırdığına bir bak! Bu kişi zayıf olan aklını yüce Allah'ın "O bir şeyin olmasını dilediği zaman ona 'Ol' der ve o şey de hemen oluverir" [Yâsîn 36/82] sözünün anlamını ve bunun kudretin etkisi ve yetkinliğinden kinâye olduğunu anlamayarak iyice tüketti ve kendini utanılacak durumlara (*mehâzî*) düşürdü. Rezil olmaktan ve büyük korku (kıyamet) gününde utanılacak durumlara düşmekten Allah'a sığınırız. O gün kalplerin içindekiler açığa çıkacak, sırlar ortaya dökülecek ve bu günde Allah, cahillerin yaptığı kötü işlerin üzerindeki örtüleri kaldıracaktır. Bu günde yüce Allah ve sıfatları hakkında doğru olmayan bir inanca sahip olan câhile ise şöyle denecektir: "Sen bu konuda tam bir gaflet içindeydin, artık gözünden perdeni kaldırdık, şimdi gözün keskindir." [Kaf 50/22]

[**53**] Kelâm sıfatına gelince, o da kadîmdir. Onların imkânsız gördüğü yüce Allah'ın "Ayakkabını çıkart" [Tâhâ 20/12] ve "Biz Nûh'u kavmine gönderdik" [Araf 7/59] sözleri kelâm sıfatını bir ses olarak düşünmelerinden kaynaklanır ki, bu imkânsızdır. Allah'ın nefsî kelâmı anlaşıldığında ise bu imkânsız olmaz. Biz Nûh'un gönderilmesi hakkındaki haberin, Allah'ın zâtı ile kâim olduğunu ve bu ifadenin Nûh'un gönderilmesinden önce "Biz O'nu göndereceğiz", Nûh'un gönderilmesinden sonra ise "Biz Nûh'u gönderdik" şeklinde olduğunu söylemekteyiz. Burada lafız, hallerin değişmesine bağlı olarak değişir, ancak zât ile kâim olan anlam aynı kalır. İşin gerçeği, Hz. Nûh'un bilinen bir vakitte gönderileceği haberinin, bu haberi bildiren varlık (*muhbir*) ile ilgili olmasıdır. Daha önce ilim konusunda da geçtiği üzere, bu lafız hallerin değişimine bağlı olarak değişmez. Yüce Allah'ın "Ayakkabılarını çıkart!" [Tâhâ 20/12] sözü de aynı şekilde emre delâlet eden bir lafızdır. Emir, emrin zâtı ile kâim olan bir gereklilik ve taleptir, emrin var olması için emrolunan şeyin de var olması şart değildir. Ancak emrin, emrolunan şey var olmadan önce de kendi zâtı ile var olması mümkündür. Emrolunan şey var olduğunda ise başka bir gerekliliğe ihtiyaç duyulmaksızın, aynı gereklilik ile emrolunmuş olur.

[٥٢] والثالث: أن قوله ﴿كن﴾ خطاب مع العالم في حالة العدم، أو في حالة الوجود. فإن كان في حالة العدم، فالمعدوم لا يفهم الخطاب، فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله ﴿كن﴾؟ وإن كان في حالة الوجود، فالكائن كيف يقال له ﴿كن﴾؟ فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى بركاكة عقله إلى أن لم يفهم المعنى بقوله تعالى ﴿إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ وأنه كناية عن نفاذ القدرة، وكمالها حتى انجر به إلى هذه المخازي. نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفزع الأكبر، يوم تكشف الضمائر، وتبلى السرائر فيكشف إذ ذاك ستر الله عن خبائث الجهال. ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾.

[٥٣] وأما الكلام، فهو قديم، وما استبعدوه من قوله تعالى ﴿فاخلع نعليك﴾ ومن قوله تعالى ﴿إنا أرسلنا نوحا﴾ استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتا، وهو محال فيه؛ وليس بمحال إذ فهم كلام النفس. فإنا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح، العبارة عنه قبل إرساله، إنا نرسله وبعد إرساله إنا أرسلنا، واللفظ يختلف باختلاف الأحوال والمعنى القائم بذاته لا يختلف. فإن حقيقته أنه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو إرسال نوح في الوقت المعلوم. وذلك لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق في العلم. وكذلك قوله تعالى ﴿اخلع نعليك﴾ لفظ يدل على امر، والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الأمر، وليس شرط قيامه به أن يكون المأمور موجودا، ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور. فإذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الاقتضاء بعينه من غير تحدد اقتضاء آخر.

[54] Çocuğu olmayan nice insan vardır ki; onun var olduğunu düşünerek, içinde onun ilim öğrenmesine dair bir gereklilik bulundurur. Şöyle ki; bu kişi içinden çocuğuna "İlim öğren!" dediğini varsayar. İşte bu gereklilik (*iktizâ*) [babanın] içinde çocuğun var olduğunun düşünülmesine [bağlı olarak] gerçekleşir. Şayet çocuk dünyaya gelirse ve lafza dökülüp işitilmeden önce babanın nefsinde olan [bu gerekliliğe dair] bir bilgiye ve akla sahip olursa, bunun gibi bu gerekliliğin çocuk doğuncaya kadar babada var olacağı farz edilirse, çocuk, bu gerekliliğin [babanın] nefsinde sürekli olarak yenilenmeden var olmaya devam etmesi sayesinde, babası tarafından ilim öğrenmekle emrolunduğunu bilir. Evet, alışkanlıklar çocukta bu bilginin [babanın] içindeki gerekliliğe delâlet eden bir lafız ile meydana geldiğini göstermektedir. Bu ise babanın dili ile söylediği "İlim öğren!" emridir. [Bu emir] ister o vakitte meydana gelsin ister çocuk meydana gelmeden önce babanın zâtında bulunsun, [babanın] zâtında olan bir gerekliliğe delâlet eder. Emrin yüce Allah'ın zâtıyla kâim olmasından anlaşılması gereken de budur. Bu durumda emre delâlet eden lafızlar yaratılmış olurken, delâlet ettiği varlık (*medlûl*) kadîm olur. Delâlet edilenin varlığı, emrolunanın da var olmasını gerektirmez. Emrolunan takdir edilen bir şey olduğunda da onun var olması tasavvur edilebilir. Şayet onun varlığı imkânsız olursa, böyle bir gerekliliğin onun var olmasının imkânsızlığını bilen bir kimseden meydana gelmesi tasavvur edilemez. Bu nedenle varlığı imkânsız olan bir fiilin yüce Allah'ın zâtı ile kâim olmasının gerekli olduğunu söylemeyiz. Bunun, var olması mümkün olan fiillerde gerçekleşmesi ise imkânsız değildir.

[55] Şayet, "Yüce Allah'ın ezelde emreden ve nehyeden olmasını kabul ediyor musunuz? Emreden olduğunu kabul ettiğinizde, O, emrolunan yokken nasıl emreden olur? 'Hayır' dediğinizde ise O, daha önce değilken sonradan emreden olmuştur" denirse, biz de şöyle deriz: Ashâb bu sorunun cevabında anlaşmazlığa düşmüştür. Tercihe şayan olan; bunun bir görüş olduğunu ve bir tarafının anlam, diğerinin ise dil bakımından ismin verilmesi ile ilgili olduğunu söylememizdir. Anlamın rolünün ne olduğu açıklanmıştı, o da, çocuk için söylendiği gibi, emredilenin varlığından önce olsa da kadîm gerekliliğin (*iktizâ*) anlaşılabilir olmasıdır. Burada şunu söylemek gerekir: Emir ismi O'na, emredilenin varlığından ve anlaşılmasından sonra mı, önce mi verilmiştir? Bu, lafzî bir meseledir ve

[٥٤] وكم من شخص ليس له ولد، ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده، إذ يقدر في نفسه أن يقول لولده اطلب العلم. وهذا الاقتضاء يتنجز في نفسه على تقدير الوجود، فلو وجد الولد، وخلق له عقل، وخلق له علم بما في نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع، وقدر بقاء ذلك الاقتضاء الى وجوده، لعلم الابن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء بتجدد في النفس، بل يبقى ذلك الاقتضاء. نعم، العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم إلا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن، فيكون قوله بلسانه، أطلب العلم، دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته، سواء حدث في الوقت، أو كان قائما بذاته قبل وجود ولده. فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الأمر بذات الله تعالى، فتكون الألفاظ الدالة عليه حادثة، والمدلول قديما، ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور، بل يتصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود، فإن كان مستحيل الوجود فربما لا يتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده، فلذلك لا نقول إن الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل ممن يستحيل وجوده، بل ممن يمكن وجوده، وذلك غير محال.

[٥٥] فإن قيل أفتقولون إن الله تعالى في الأزل آمر وناه؟ فإن قلتم أنه آمر. فكيف يكون آمرا لا مأمورا له؟ وإن قلتم لا، فقد صار آمرا بعد أن لم يكن. قلنا: واختلف الأصحاب في جواب هذا. والمختار أن نقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر بإطلاق الاسم من حيث اللغة. فأما حظ المعنى فقد انكشف وهو أن الاقتضاء القديم معقول، وإن كان سابقا على وجود المأمور، كما في حق الولد، ينبغي أن يقال هل اسم الأمر ينطلق عليه بعد فهم المأمور، ووجوده، أم ينطلق عليه قبله، وهذا أمر

araştırmacının buna benzer meselelerle meşgul olması gerekmez. Doğru olan, güç yetirilen var olmadan önce, Allah'ın güç yetiren (*kâdir*) olarak isimlendirilmesini mümkün gördükleri gibi, O'na bu ismin (*âmir*) verilmesini mümkün görmektir. Onlar güç yetirilen ve fiili mevcut olmayan bir kâdirin var olmasını ise mümkün gördüler. Ancak onlar, kâdir olmanın, bilinen ve güç yetirilen, ancak var olmayan bir fiile sahip olmayı gerektirdiğini de söylerler. Emreden (*âmir*) hakkında da durum böyledir, o da var olmayan ancak bilinen bir emredileni gerekli kılar. Ortada olmayanın (*ma'dûm*), meydana gelmeden önce de var olduğu bilinmektedir. Emir, emredileni çağrıştırdığı gibi, kendisi ile emredileni ve emredeni de çağrıştırır. Böylece kendisiyle emredilen yok olur ve "Kendisiyle emredilen olmadan, emreden nasıl olur?!" denemez. Bu kişiye kendisiyle emredilen şeyin [aynı zamanda] bilinen şey olduğu söylenir. Çünkü kendisiyle emredilenin, varlığı şart değildir aksine onun olmaması şarttır. Şöyle ki; bir kimse çocuğuna bir şeyi vasiyet yoluyla emredip sonra da vefat etse, çocuk bu vasiyeti yerine getirdiğinde ona, "Emir ortada yokken, babasının emrini yerine getirdi" denir. Oysa ki emir zâtı itibarıyla yok olduğu halde biz buna emri "yerine getirmek" (*imtisâl*) adını veririz. O halde emir ile emredilen yokken ve emredilenin meydana gelmesi, emrin yerine getirilmesini, emrin emir olması da emredilenin var olmasını gerektirmediğinde, emredilenin varlığı neden gerekli olsun? Bu hususta lafzın ve anlamın rolü birlikte ortaya çıktığından sadece bunlar üzerinde düşünmek gerekir. O'nun sonradan olanlara mahal olmasının imkânsızlığını, genel ve ayrıntılı olarak zikrederek göstermek istediğimiz husus da budur.

[56] Dördüncü Hüküm

Yüce Allah için bu yedi sıfattan türetilen isimler, ezelî ve ebedî olarak kullanılabilir. O ezelde de hayat sahibi (*hayy*), güç yetiren (*kâdir*), işiten (*semî'*), gören (*basîr*) ve konuşandır (*mütekellim*). Fiillerden türetilen; rızık veren (*râzık*), yaratan (*hâlık*), aziz kılan (*muizz*), zelil eden (*müzill*) gibi isimlere gelince, bunların ezelî olup olmadıklarında anlaşmazlığa düşülmüştür. Bu meseledeki kapalılık giderildiğinde, bu hususta fikir ayrılığına düşmenin imkânsız olduğu ortaya çıkar. Genel olarak söylemek gerekirse, yüce Allah'a verilen isimler dört kısma ayrılır:

لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغل بأمثاله. ولكن الحق أنه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور، ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود، بل قالوا القادر يستدعي مقدورا معلوما، لا موجودا. فكذلك الأمر يستدعي مأمورا معلوما لا موجودا والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود، بل يستدعي الأمر مأمورا به كما يستدعي مأمورا ويستدعي أيضا آمرا والمأمور به يكون معدوما. ولا يقال إنه كيف يكون آمر من غير مأمور به، بل يقال له مأمور به هو معلوم. وليس يشترط كونه موجودا، بل يشترط كونه معدوما بل من أمر ولده على سبيل الوصية بأمر ثم توفي فأتى الولد بما أوصى به يقال امتثل أمر والده والأمر معدوم؛ والأمر في نفسه معدوم. ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الأمر فإذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلا للأمر، ولا وجود للأمر، ولا لآمر، ولم يستدع كون الأمر أمرا وجود المأمور به، فمن أين يستدعي وجود المأمور؟ فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعا، ولا نظر إلا فيهما. فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلا للحوادث إجمالا وتفصيلا.

[٥٦] الحكم الرابع

أن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلا وأبدا فهو في القدم كان حيا عالما قادرا سميعا بصيرا متكلما. وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا؟ وهذا إذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه. والقول الجامع أن الأسامي التي تسمى بها الله تعالى أربعة أقسام:

[57] **Birinci kısım:** Sadece O'nun zâtına delâlet eden isimlerdir. Bunlar [O'nun hakkında] ezelî ve ebedî olarak kullanılabilirler.

[58] **İkincisi:** Olumsuzlama (*selb*) ilavesiyle birlikte zâta delâlet eden isimlerdir. Mesela "kadîm" ismi, öncesinde yokluk bulunmayan bir varlığa delâlet eder. "Bâkî" ismi de varlığa delâlet eder ve sonra bu varlıktan yokluk olumsuzlanır. "Bir" (*vâhid*) ismi de varlığa delâlet eder ve böylece [O'nun] ortağının olması olumsuzlanır. "Hiçbir şeye muhtaç olmayan" (*ganiyy*) ismi de varlığa delâlet eder ve muhtaçlık O'ndan olumsuzlanır. Bu isimlerin de aynı biçimde hem ezelî hem de ebedî olmaları mümkündür. Çünkü bu nitelikler O'ndan zâtı gereği olumsuzlanırlar ve sürekli olarak zâtla birlikte bulunmaya devam ederler.

[59] **Üçüncüsü:** Varlığa ve buna ilave olan hayat sahibi (*hayy*), güç yetiren (*kâdir*), konuşan (*mütekellim*), bilen (*âlim*), irade eden (*mürîd*), işiten (*semî'*) ve gören (*basîr*) gibi manevî sıfatlardan birine delâlet eden isimler ile emreden (*âmir*), nehyeden (*nâhî*), haber veren (*habîr*) vb. bu yedi sıfatla ilgili olan isimlerdir. Sıfatların tümünün kıdemine inanan kişilere göre bu isimlerin de ezelî ve ebedî olmaları doğrudur.

[60] **Dördüncüsü:** Cömert (*cevâd*), rızık veren (*rezzâk*), yaratan (*hâlık*), azîz eden (*muizz*) ve zelil kılan (*müzill*) gibi fiillerinden birinin ilavesiyle birlikte varlığa delâlet eden isimlerdir. Bu isimler üzerinde de anlaşmazlık vardır. Bir grup bunların ezelî olmasının mümkün olduğunu, aksi halde O'nun bu isimlerle nitelenmesinin değişikliği (*tegayyür*) gerekli kılacağını söylemiştir. Diğerleri ise bunun mümkün olmadığını belirtmiştir. Zira ezelde yaratma yoksa O nasıl yaratan olur?! Bu husustaki kapalılığı gideren açıklama ise şudur: Kılıç kınında bulunduğunda ve kestiğinde "keskin" olarak isimlendirilir. Bu durumda [kılıç] birliktelik ilkesi gereği "keskin" olarak isimlendirilir. Aslında bu ikisinin anlamı farklıdır. Kınında duran kılıç bilkuvve, kestiğinde ise bilfiil keskindir. Bunun gibi testide bulunan su "susuzluk giderici" (*mervî*) olarak isimlendiği gibi içildiğinde de böyle isimlenir. Aslında her ikisi birbirinden farklı kullanımlardır. Kınında bulunan kılıcın "keskin" olarak isimlenmesinin anlamı kesmeyi meydana getiren sıfatın [bu halde] kılıçta bulunmasıdır. Kılıcın şu an kesmesinin mümkün olmaması kılıcın zâtında, keskinliğinde ve yapısında bulunan bir eksiklikten değil, zâtın ötesinde bulunan başka bir neden-

[٥٧] قسم: لا يدل إلا على ذاته، وهذا صادق أزلا وأبدا.

[٥٨] **الثاني**: ما يدل على الذات مع زيادة سلب، كالقديم، فإنه يدل على وجود غير مسبوق بعدم كالباقي فإنه يدل على الوجود، وسلب العدم عنه آخرا. وكالواحد فإنه يدل على الوجود، وسلب الشريك. وكالغني فإنه يدل على الوجود، وسلب الحاجة، فهذا أيضا يصدق أزلا وأبدا، لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام.

[٥٩] **الثالث**: ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى، كالحي والقادر والمتكلم والعالم والمريد والسميع والبصير، وما يرجع إلى هذه الصفات السبع، كالآمر والناهي والخبير، ونظائره. فذلك أيضا يصدق عليه أزلا وأبدا عند من يعتقد قدم جميع الصفات.

[٦٠] **الرابع**: ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله، كالجواد والرزاق، والخالق، والمعز، والمذل، وأمثاله. وهذا مختلف فيه، فقال قوم هو صادق أزلا إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبا للتغير. وقال آخرون لا يصدق إذ لا خلق في الأزل فكيف خالقا؟ والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به، وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما، وهما بمعنيين مختلفين، فهو في الغمد صارم بالقوة، وعند حصول القطع صارم بالفعل، وكذلك الماء في الكوز يسمى مرويا، وعند الشرب يسمى مرويا، وهما إطلاقان مختلفان. فمعنى تسمية السيف في الغمد صارما، أن الصفة التي يحصل بها القطع هي موجودة في السيف فليس امتناع القطع في الحال لقصور في ذات السيف، وحدته، واستعداده، بل لأمر آخر وراء ذاته. فبالمعنى الذي

den dolayıdır. Kınında bulunan bir kılıcın "keskin" olarak isimlenmesini sağlayan anlam nedeniyle, yüce Allah'a ezelde "yaratan" (*hâlık*) ismini vermek mümkündür. Böylece yaratma sıfatı fiiliyata geçtiğinde, daha önce zâtta bulunmayan bir iş yenilenmiş olmaz. Aksine fiilin gerçekleşmesi için gereken tüm şartlar ezelde vardır. Kesme işini doğrudan meydana getiren kılıca "keskin" denmesini sağlayan mânânın, ezelde bulunması ise doğru değildir. İşte [isimlendirmede] anlamın oynadığı rol budur. Anlaşıldı ki, bu ismin ezelî olmasını doğru bulmayan kişi haklıdır, çünkü o, bununla ikinci anlamı kastetmiştir. Bunu doğru bulmayan kişi de haklıdır, çünkü o da ilk anlamı kastetmiştir. İşte kapalılık böylece giderildiğinde anlaşmazlık da ortadan kalkar.

[61] Sıfatlar ana bölümünde zikretmeyi istediğimiz hususların tamamı budur. Bu konu yedi iddiayı ihtiva etmekte olup kudret sıfatında üç mesele ele alınmış, kelâm sıfatında beş uzak ihtimal üzerinde durulmuş, sıfatlar arasında ortak olan hükümlerden dördü biraraya getirilmiş ve bunların toplamı yirmi iddiayı bulmuştur. Bu iddialardan her biri onları ispat eden başka iddialara dayansa da, bu yedi iddia diğer iddiaların temelini oluşturmaktadır. Şimdi kitabın üçüncü ana bölümüyle meşgul olmaya başlayalım.

يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل. فإن الخلق إذ جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل. وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل. فهذا حظ المعنى، فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق، وأراد به المعنى الثاني، ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول. وإذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف.

[٦١] فهذا تمام ما أردنا ذكره في قطب الصفات. وقد اشتمل على سبعة دعاو. وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع، وعن صفة الكلام خمسة استبعادات، واجتمع من الأحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام. فكان المجموع قريباً من عشرين دعوى، ولكن السبعة هي أصول الدعاوى، وإن كان تنبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل إلى اثباتها. فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب.

Üçüncü Ana Bölüm

Allah'ın fiilleri hakkında

Yüce Allah'ın bütün fiilleri mümkündür, içlerinden hiçbiri zorunluluk (vücûb) ile nitelenemez. Biz bu ana bölümde yedi meseleyi ele alacağız

[1] Yüce Allah'ın kullarını yükümlü tutmamasının mümkün olduğunu iddia ediyoruz. O'nun kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle yükümlü tutması ya da kullarına herhangi bir suç ve karşılık (*ıvaz*) olmaksızın acı vermesi mümkündür. O'nun kullarının menfaatine uygun olan işleri (*aslah*) gözetmesi ve kulluk edene mükafat, günah işleyene ceza vermesi de zorunlu değildir. Kulun bir şeyi yapmasının zorunlu olması aklî değil şer'îdir. Bunun gibi Allah'ın peygamber göndermesi zorunlu değildir. Ancak gönderdiği taktirde bu kötü (*kabîh*) ya da muhal bir iş olmaz, aksine onların doğruluğunu mucize ile ortaya koyması mümkündür. Bu iddiaların tümü; "zorunlu", "iyi" (*hasen*) ve "kötü" (*kabîh*) lafızlarının anlamını araştırmaya dayanır. Birçok kişi bu konuda ayrıntıya girmiş ve aklın bir şeyin iyiliğine ya da kötülüğüne hükmetmesi ve onun bir şeyi zorunlu kılması konularında sözü uzatmışlardır. Onlar, lafızların anlamlarını ve bu husustaki ıstılahların farklılıklarını ortaya koyamadıkları için hatalar çoğalmıştır. Nasıl olur da birbirine hasım olan iki kişi, ittifak edecekleri biçimde "zorunlu" lafzının mânâsını anlamadan, aklın bir şeyi zorunlu kılıp kılmadığı noktasında çekişebilirler? Öncelikle konuya ıstılahları inceleyerek başlayalım. Burada altı lafzın anlamı üzerinde durmak gerekir: Zorunlu (*vâcib*), iyi (*hasen*), kötü (*kabîh*), abes (boş, faydasız) akılsızlık (*sefeh*) ve hikmet. Bunlar müşterek lafızlardır ve yanılgıların kaynağı, bunların kendisinden ne kastedildiği anlaşılmayacak biçimde kapalı olarak (*mücmel*) kullanılmasıdır. Bu gibi konularda [izlenecek] yöntem,

القطب الثالث

في أفعال الله تعالى

وجملة أفعاله تعالى جائزة لا يوصف شيء منها بالوجوب، وندعي في هذا القطب سبعة أمور

[١] ندعي أنه يجوز لله تعالى أن لا يكلف عباده، وأنه يجوز أن يكلفهم ما لا يطاق، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض، وجناية وأنه لا يجب رعاية الأصلح لهم، وأنه لا يجب عليه ثواب الطاعة، وعقاب المعصية. وأن العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع. وأنه لا يجب على الله بعثة الرسل. وأنه لو بعث لم يكن قبيحا، ولا محالا بل أمكن اظهار صدقهم بالمعجزة، وجملة هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب ،والحسن، والقبيح؛ ولقد خاض الخائضون فيه، وطولوا القول في أن العقل هل يحسن أو يقبح، وهل يوجب، وإنما كثر الخبط لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ، واختلافات الاصطلاحات فيها. وكيف يتخاطب خصمان في أن العقل يوجب أم لا؟ وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما كان محصلا متفقا عليه بينهما. فلنقدم البحث عن الاصطلاحات. ولا بد من الوقوف على معنى ستة ألفاظ: وهي: الواجب، والحسن، والقبيح، والعبث، والسفه، والحكمة، فإن هذه الألفاظ مشتركة؛ ومثار الأغاليط إجمالها. والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ،

lafızları bir tarafa bırakıp anlamları başka ibareler kullanarak akılda oluşturmamızdır. Bu nedenle incelenmek istenen lafızlara dönerek, bu konudaki ıstılahların farklılığına bakıp şöyle deriz:

[2] Zorunlu (*vâcib*): Şüphesiz bu lafız fiil hakkında kullanılır. Bu lafzın, zorunlu olması nedeniyle kadîm varlık hakkında, bunun gibi zorunlu olması bakımından "batan güneş" hakkında kullanılmasına gelince, burada amacımız bunlar değildir. Yapılması terk edilmesine tercih edilemeyen ve fâilin yapması terk etmesinden daha uygun olmayan bir fiile zorunlu denemeyeceği açıktır. Bu fiilin yapılması, her şekilde tercih edilse ve fâil için bu daha uygun olsa da aynı şekilde zorunlu olarak isimlendirilemez. Aksine bu fiilin tercihi için özel bir sebebe ihtiyaç vardır. Bazen fiilin terkinin akabinde zarar olduğu bilinir ya da böyle vehmedilir. Bu zarar ya hemen dünyadadır ya gecikmeli olarak âhirettedir, ya onun gerçekleşmesi yakın bir ihtimaldir ya da güç yetirilemeyecek kadar büyüktür. Fiilin kısımları ve bu kısımların tercih sebepleri, lafız olmadan da akılda mevcuttur. O halde şimdi lafza dönelim.

[3] Deriz ki: Gerçekleşmesinde büyük ölçüde zarar bulunan bir fiilin "zorunlu" olarak isimlendirilmediği bilinmektedir. Zira susuz bir kişi su içmekte acele etmezse bundan hemen zarar görür. Bu nedenle onun su içmesinin "zorunlu" olduğu söylenemez. Kendisinde hiçbir zarar olmayan, ancak yapılmasında fayda bulunan şeyin de "zorunlu" olarak isimlendirilmediği bilinir. Şüphesiz ticarette, mülk edinmede ve nâfile ibadetlerde çeşitli faydalar vardır. Bunlar da "zorunlu" olarak isimlendirilmez. Bir şeyin "zorunlu" ismini alması, terkinde açık bir zararın bulunmasından dolayıdır. Şayet bu zarar netice açısından ise –ki bununla âhireti kastediyorum– ve bu da şeriat ile biliniyorsa biz bunu "zorunlu" olarak isimlendiririz. Eğer bu zarar dünyada ise ve akıl ile biliniyorsa da aynı şekilde bunu "zorunlu" olarak isimlendiririz. Çünkü şeriata inanmayan bir kimse, açlıktan ölmekte olan bir kişi ekmek bulduğunda onu yemesinin zorunlu olduğunu söyleyebilir. Burada yemenin zorunluluğu ile terkinde zarar olan bir konuda, fiili yapmayı, terkine tercih etmeyi kastediyoruz. Bu ıstılahın şeriatta kullanımını ise sakıncalı görmüyoruz.

ونحصل المعاني في العقل بعبارات أخرى، ثم نلتفت إلى الألفاظ المبحوث عنها، وننظر إلى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول:

[٢] أما الواجب فإنه يطلق على فعل لا محالة، فأنه يطلق على القديم بأنه واجب، وعلى الشمس إذا غربت إنها واجبة، وليس من غرضنا، وليس يخفى أن الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه بأولى من تركه لا يسمى واجبا، وإن ترجح وكان أولى لا يسمي أيضا واجبا بكل ترجيح، بل لا بد من خصوص ترجيح فعله. ومعلوم أن الفعل قد يكون بحيث يعلم أنه يستعقب تركه ضررا أو يتوهم، وذلك الضرر إما عاجل في الدنيا، وإما آجل في العاقبة؛ وهو إما قريب محتمل، وإما عظيم لا يطاق مثله. فانقسام الفعل ووجوه ترجحه بهذه الأقسام ثابتة في العقل من غير لفظ. فلنرجع إلى اللفظ.

[٣] فنقول: معلوم أن ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجبا، إذ العطشان إذا لم يبادر إلى شرب الماء تضرر تضررا قريبا، ولا يقال إن الشرب عليه واجب ومعلوم أن ما لا ضرر فيه أصلا، ولكن في فعله فائدة؛ لا يسمى واجبا. فإن التجارة واكتساب المال والنوافل فيها فوائد، ولا يسمى واجبا، بل المخصوص باسم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر. فإن كان ذلك في العاقبة أعني الآخرة، وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا. وإن كان ذلك في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمى ذلك أيضا واجبا. فإن من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع أن يأكل إذا وجد الخبز، ونعني بوجوب الأكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه. ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع.

[4] Istılahların [kullanımı] mubâhtır, din ve akıl buna kısıtlama koymamıştır. Bunlar bilinen konuya uygun olmadıklarında ise dilde kullanımları mümkün değildir. Böylece "zorunlu" lafzı için iki anlamın olduğunu ortaya çıkardık. Bunların ikisi de zarara maruz kalmakla ilgilidir, ancak bunlardan biri, bir başkası ile ilgili olmadığından dolayı daha genel, diğeri ise daha özel ve ıstılahîdir. "Zorunlu" lafzı üçüncü bir anlamda da kullanılabilir ki bu, zorunlu fiilin meydana gelmemesinin imkânsız bir sonuca götürmesidir. Bu, "Meydana geleceği bilinen bir şeyin meydana gelmesi zorunludur" demeye benzer. Bunun anlamı şudur: Bu iş gerçekleşmediği taktirde, bilgi cehâlete dönüşür ki bu imkânsızdır. Bu durumda onun "zorunlu" olmasının anlamı, zıttının imkânsız olmasıdır. Bu nedenle üçüncü anlam da "zorunlu" olarak isimlendirilir.

[5] "İyi" (*hasen*) lafzına gelince; onun mânâsı, fiilin fâile göre üç kısma ayrılmasından ibarettir. Bunlardan ilki; fiilin fâiline uygun olması, yani onun amacıyla uyumlu bulunması, ikincisi fiilin fâilin amacına aykırı olması, üçüncüsü ise fâilin fiili yapma ya da terk etme konusunda herhangi bir amacının bulunmamasıdır. Bu bölümleme akılda mevcuttur. Bu durumda fâilin amacına uygun olan fiil "iyi" olarak isimlendirilir. Burada fiilin "iyi" olmasının fâilin amacına uygun olması dışında bir özelliği yoktur. Fâilin amacına aykırı olan fiil ise "kötü" (*kabîh*) olarak isimlendirilir. Burada fiilin "kötü" olmasının fâilin amacına aykırılığı dışında bir özelliği yoktur. Fâilin amacına ne uygun ne de aykırı olan fiil ise "abes" (boş, faydasız) olarak isimlendirilir ve bu fiilin hiçbir faydası yoktur. Abes olan bir fiili yapan kimseye ise "âbis" [abesle uğraşan] denir. Bazen bu kişi "akılsız" (*sefîh*) olarak da isimlendirilir. Kötü fiili, yani fâiline zarar veren fiili yapan kimse de "akılsız" olarak isimlendirilir. Bu kişiye "sefih" denmesi "âbis" adının verilmesinden daha doğrudur.

[6] Tüm bu lafızlar, fâil dışında bir şey dikkate alınmadığında ya da fiil, fâilin amacı dışında bir amaçla bağlantılı olmadığında bu anlamı alır. Eğer fiil fâil dışında bir şeyle bağlantılıysa ve bu, onun amacına uygunsa, o kişi için de "iyi" ismi kullanılır. Amacına aykırı olduğunda da "kötü" olarak isimlendirilir. Fiil iki şahıstan birinin amacına uygun diğerininkine uygun değilse, bu durumda bu şahıslardan biri hakkında "iyi" diğeri hakkında ise "kötü" ismi kullanılır. Zira fiile "iyi" ya da "kötü" isminin verilmesi, [fâilin amacına] uygunluk ya da aykırılığa göredir. "İyi" ve "kötü",

[٤] فالاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع، ولا للعقل. وإنما تمنع منه اللغة إذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف، فقد حصلنا على معنيين للواجب، ورجع كلاهما إلى التعرض للضرر، وكان أحدهما أعم؛ لا يختص بالآخر، والآخر أخص، وهو اصطلاحي، وقد يطلق الواجب بمعنى ثالث، وهو الذي يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال، كما يقال: ما علم وقوعه، فوقوعه واجب، ومعناه أنه إن لم يقع يؤدي إلى أن ينقلب العلم جهلا، وذلك محال، فيكون معنى وجوبه أن ضده محال، فليسم هذا المعنى الثالث الواجب.

[٥] وأما الحسن، فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: أحدها أن يوافقه أي يلائم غرضه، والثاني أن ينافر غرضه، والثالث أن لا يكون له في فعله، ولا في تركه غرض، وهذا الانقسام ثابت في العقل. فالذي يوافق الفاعل يسمى حسنا في حقه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا، ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثا أي لا فائدة فيه أصلا، وفاعل العبث يسمى عابثا وربما يسمى سفيها، وفاعل القبيح أعني الفعل الذي يتضر به يسمى سفيها، واسم السفيه أصدق منه على العابث.

[٦] وهذا كله إذا لم يلتفت إلى غير الفاعل، أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل. فإن ارتبط بغير الفاعل وكان موافقا لغرضه سمي حسنا في حق من وافقه؛ وإن كان منافيا سمي قبيحا، وإن كان موافقا لشخص دون شخص سمي في حق أحدهما حسنا، وفي حق الآخر قبيحا. إذ اسم الحسن، والقبيح بالموافقة، والمخالفة، وهما أمران إضافيان، مختلفان

şahıslara göre değişen izafî konulardır ve bir şahsın hallerine göre değişirken, diğerinin amaçlarına göre değişebilir. Nice fiiller vardır ki, bir şahsa bir yönden uyarken diğer yönden uymayabilir ve bu nedenle bir yönden "iyi" diğer yönden ise "kötü" olabilir. Din ile ilgisi olmayan bir kişi, başka birinin karısıyla zina yapmayı "iyi" görür ve onu elde etmeyi bir nimet sayar. O, bu kusurunu ortaya çıkaran kişinin fiilini ise "kötü" bulur ve onu kötü iş yapan bir ispiyoncu (*gammaz*) olarak isimlendirir. Dindar bir kimse ise onu iyi iş yapan bir ahlak polisi (*muhtesib*) olarak isimlendirir. Bu fiillerin hepsi fâilin amacına göre "iyi" ve "kötü" isimlerini alırlar. Örneğin bir kral öldürüldüğünde onun tüm düşmanları bu fiili "iyi" görürken dostları ise "kötü" görür. Bu farklılık duyularla idrâk edilen fiiller hakkında da geçerlidir. Bazı tabiatlar güzel renklerden esmere meyilli olarak yaratılmıştır, örneğin bu kişi esmeri beğenir ve ona âşık olur. Kızıla çalan beyaza meyilli olarak yaratılan kimse ise esmeri çirkin görüp ondan hoşlanmaz ve bu rengi güzel bulan ve ona hayran olan kimseyi ise ahmaklıkla niteler.

[7] Böylece "iyi" ve "kötü"nün insanlar nazarında, izafete göre değişmeyen zâtların sıfatları değil, izafetlere göre değişen göreceli konular olduğu kesin olarak ortaya çıkar. Bu durumda Zeyd hakkında "iyi" olan bir iş, Amr hakkında "kötü" olabilir. Bununla birlikte renkler izafî vasıflardan olmadığı için Zeyd'e göre siyah olan bir rengin, Amr'a göre beyaz olması mümkün değildir.

[8] Bu mânâyı kavradığında bil ki; "iyi" (*hasen*) lafzında da aynı şekilde üç ıstılahî anlam bulunur: Bazıları bu ismi dünyada ya da âhirette amaçlarına uygun olan tüm fiiller hakkında kullanırlar. Bazıları ise onu sadece uhrevî amaçlarına uygun olan fiillere verirler ki, şeriatın güzel bulduğu, teşvik ettiği ve mükafat vaadettiği fiil de budur. Mensubu olduğumuz mezhebin (*ashâb*) kullanımı da böyledir. "Kötü" ise her fırkaya göre "iyi"nin zıttıdır. "İyi"nin bu tanımlarından ilki daha genel, bu ise daha özeldir. "Kötü" lafzının bu kullanımı nedeniyle Allah'tan korkmayan bazı kimseler, amacına uygun olmadığı zaman O'nun fiilini "kötü" (*kabîh*) olarak isimlendirmişlerdir.

بالأشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالأحوال، ويختلف في حال واحد بالأغراض، فرب فعل يوافق الشخص من وجه، ويخالفه من وجه، فيكون حسنا من وجه، قبيحا من وجه. فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير، ويعد الظفر بها نعمة، ويستقبح فعل الذي يكشف عورته، ويسميه غمازا قبيح الفعل. والمتدين يسميه محتسبا حسن الفعل، وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن، والقبح، بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع أعدائه ويستقبحه جميع أوليائه، بل هذا التفاوت في الحسن المحسوس جار، ففي الطباع ما خلق مايلا من الألوان الحسان إلى السمرة، فصاحبه يستحسن الأسمر، ويعشقه، والذي خلق مايلا إلى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه، ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به.

[٧] فبهذا يتبين على القطع أن الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات عن صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة. فلا جرم جاز أن يكون الشيء حسناً في حق زيد، قبيحا في حق عمرو، ولا يجوز أن يكون الشيء أسود في حق زيد، أبيض في حق عمرو. لما لم تكن الألوان من الأوصاف الإضافية.

[٨] فإذا فهمت المعنى فاعلم أن الاصطلاح في لفظ الحسن أيضا ثلاثة: فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا. وقائل يخصص بما يوافق الغرض في الآخرة، وهو الذي حسنه الشرع أي حث عليه، ووعد بالثواب عليه، وهو اصطلاح أصحابنا، والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن، فالأول أعم، وهذا أخص. وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحا، إذا كان لا يوافق غرضه ولذلك

Bu nedenle onları, kadere (*felek*) ve zamana (*dehr*) sövüp "Kader saptı, zaman ise tersyüz oldu, bunların fiilleri ne kötüdür" derken görürsün. Oysa ki onlar, burada gerçek fâilin feleğin yaratıcısı olduğunu bilmektedirler. Bu nedenle Resûlullah (s.a.s.) "Zamana (dehr) sövmeyiniz, çünkü Allah zamanın ta kendisidir"[16] buyurmuştur. Burada iyi lafzında üçüncü bir ıstılah daha vardır: Şöyle ki; bazen fiilin bir amacı olmasa da, nasıl olursa olsun "Yüce Allah'ın fiili iyidir" denir. Bu durumda bunun anlamı; O'nun fiilinden dolayı kimseye sorumlu olmadığı ve bu fiilde kınanacak bir durumun bulunmadığıdır. O, ortağı olmayan mülkünün gerçek fâilidir.

[9] "Hikmet" lafzı ise iki mânâda kullanılır: Bunlardan ilki, işlerin düzenini ve onlarda bulunan ince ve açık mânâları kavramsal (*mücerred*) olarak bilmek ve istenilen gaye tamam oluncaya kadar nasıl olmaları gerektiği konusunda hüküm vermektir. İkincisi ise, kudret ilavesiyle birlikte, işlerin tertipli, düzenli, sağlam ve eksiksiz biçimde yerine getirilmesidir. Bu nedenle [bir kimseye], bir bilgi türü olan "hikmet" kelimesinden türetilen "hakîm" denildiği gibi, bir fiil türü olan sağlam ve eksiksiz yapmaktan (*ihkâm*) türetilen "hakîm" de denebilir. Böylece bu lafızların asıl mânâlarını açıkça kavramış olursun. Ancak burada vehmin içine düştüğü üç hata vardır ki, üzerlerinde durulduğu takdirde, birçok grubu aldatan sıkıntılardan kurtulma imkânı bulunmaktadır.

[10] Birinci hata: İnsan, başkasının gayesine uygun olsa da kendi gayesine aykırı olan, ancak başka birisiyle ilgili olmayan bir fiile "kötü" (*kabîh*) adını verebilir. Çünkü her tabiat kendi nefsine düşkündür ve başkalarını hakir görür. Bu nedenle bir fiilin mutlak mânâda "kötü" olduğuna hükmedebilir. Bu fiilin onun hakkında "kötü" olduğu da söylenebilir. Bunun nedeni, "kötü" olduğu söylenen fiilin onun gayesine aykırı olmasıdır. Ancak insana göre bütün âlem kendi gayesine uygun olmalıdır. Gayesine aykırı bir şeyin zâtı itibarıyla aykırı bir şey olduğu düşüncesine kapılmasının nedeni de budur. Böylece kötülüğü o şeyin zâtına ilave eder ve mutlak olarak hüküm verir. O, bir şeyi kötü görmenin aslı konusunda isabet etse de, bir şeye mutlak olarak kötü hükmünü verme ve bir şeyin zâtına kötülüğü izafe etme konularında hata etmiştir.

16 Buhârî, "Edeb", 101; Müslim, "Elfâz", 4.

تراهم يسبون الفلك، والدهر، ويقولون خرف الفلك وانعكس الدهر وما أقبح أفعاله، ويعلمون أن الفاعل خالق الفلك، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر)) وفيه اصطلاح ثالث: إذ قد يقال فعل الله تعالى حسن، كيف ما كان. مع أنه لا غرض في حقه. ويكون معناه أنه لا تبعة عليه فيه، ولا لائمة، وأنه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه.

[٩] أما الحكمة فتطلق على معنيين: أحدهما الاحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة، والجليلة. والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها. والثاني أن تنضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب، والنظام، واتقانه، وإحكامه. فيقال حكيم من الحكمة، وهو نوع من العلم، ويقال حكيم من الأحكام وهو نوع من الفعل. فقد اتضح لك معنى هذه الألفاظ في الأصل. ولكن ههنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من إشكالات يغتر بها طوائف كثيرة:

[١٠] الغلطة الأولى: أن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه، وإن كان يوافق غرض غيره، ولكنه لا يلتفت إلى الغير. فكل طبع مشغوف بنفسه، ومستحقر ما عداه، ولذلك يحكم على فعل مطلقا بأنه قبيح، وقد يقول أنه قبيح في عينه؛ وسببه أنه قبيح في حقه بمعنى أنه مخالف لغرضه، ولكن أغراضه كأنها كل العالم في حقه، فيتوهم أن المخالف لحقه مخالف في نفسه؛ فيضيف القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالاطلاق؛ فهو مصيب في أصل الاستقباح، ولكنه مخطيء في حكمه بالقبح على الاطلاق، وفي إضافة القبح إلى ذات الشيء؛ ومنشؤه

Bunun nedeni, başkasına ilgi göstermekten hatta nefsinin bazı halleri ile ilgilenmekten uzak durmasıdır. Böylece o, kendi gayesine uygun bir şekle dönüşse de, nefsinin kötü gördüğü bazı hallerin aynısını iyi görebilir.

[11] İkinci hata: İnsan nâdiren gerçekleşen hali bilmediği için, sıkça meydana gelen hallerin nefsine yerleşmesi ve bunların hafızasını (*zikr*) kaplaması nedeniyle, nâdir olan bu hal dışındaki hallerde, gayelerine aykırı bir fiilin mutlak olarak kötülüğüne hükmedebilir. Mesela bazen insan, yalanın mutlak olarak her durumda kötü olduğuna hükmeder. Yalanın kötü olması ilave bir özellikten dolayı değil, zâtı itibarıyla yalan olmasından dolayıdır. Bunun nedeni insanın bazı hallerde yalan ile elde edilebilecek birçok faydayı aklına getirmemesidir. [Nâdir olan] bu halin meydana gelmesi durumunda, insan tabiatı, kötü görmeye çokça alıştığından, yalanı iyi görmekten kaçınır. Zira insan tabiatı ilk çocukluk döneminden itibaren eğitim ve telkin yoluyla yalandan sakınmakta ve yalanın zâtı itibarıyla kötü olduğuna ve bu nedenle hiç yalan söylememesi gerektiğine inanmaktadır. Böylece yalan, her zaman onda var olan, ancak nâdiren ayrılan bir şart nedeniyle kötü olur. Bunun için insan bu şarta dikkat etmez ve yalanın kötü olduğu ve ondan mutlaka kaçınması gerektiği tabiatına iyice yerleşir.

[12] Üçüncü hata: Vehmin önce ters mânâyı [zihne] getirmesidir. Bir şeye yakın olarak görülen şeyin, kesin ve mutlak olarak ona yakın olduğu zannedilir, ancak daha özel olanın daha genel olana sürekli olarak yakın olduğu, fakat daha genel olanın daha özel olana yakın olmasının gerekmediği bilinmez. Bunun örneği şudur: Sağlıklı bir kişinin –bununla yılan tarafından sokulan ancak sağlığı yerinde olan kişiyi kastediyorum– karışık renkli bir ip gördüğünde korktuğu söylenir. Durum aynen söylendiği gibidir. Bunun nedeni, onun kendisine eziyet veren bu şeyi renkli bir ip şeklinde tasavvur ederek algılamasıdır. Böylece ipi algıladığında, vehim tam tersi bir yöne gider ve onun eziyet veren bir şey olduğuna hükmeder. Akıl bunu yalanlasa da, vehim ve hayale tâbi olan tabiat ondan uzaklaşır. Bu nedenle insan, pisliğe benzediğinden dolayı sarı renkli helvayı (*habîd*) yemekten tiksinir ve bir kimse çıkıp onun pislik olduğu söylediğinde kusacak gibi olur. Akıl bunu yalanlasa da onun bu helvayı yemesi

غفلته عن الالتفات إلى غيره، بل عن الالتفات إلى بعض أحوال نفسه، فإنه قد يستحسن في بعض أحواله عين ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه.

[١١] الغلطة الثانية فيه: أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة فقد يحكم الإنسان عليه مطلقا بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة، ورسوخ غالب الأحوال في نفسه، واستيلائه على ذكره، فيقضي مثلا على الكذب بأنه قبيح مطلقا في كل حال. وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط، لا لمعنى زائد. وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال، ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة إلفه باستقباحه، وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح، ويلقي إليه أن الكذب قبيح في نفسه، وأنه لا ينبغي أن يكذب قط؛ فهو قبيح، ولكن بشرط يلازمه في أكثر الأوقات وإنما يقع نادرا، فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقا.

[١٢] الغلطة الثالثة: سبق الوهم إلى العكس فإن ما رئي مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضا لا محالة يكون مقرونا به مطلقا، ولا يدرى أن الأخص أبدا يكون مقرونا بالأعم، وأما الأعم فلا يلزم أن يكون مقرونا بالأخص، ومثاله ما يقال من أن السليم، أعني الذي نهشته الحية، يخاف من الحبل المبرقش اللون، وهو كما قيل. وسببه أنه أدرك المؤذي وهو متصور بصورة حبل مبرقش، فإذا أدرك الحبل سبق الوهم إلى العكس، وحكم بأنه مؤذ فينفر الطبع تابعا للوهم والخيال، وإن كان العقل مكذبا به، بل الانسان قد ينفر عن أكل الخبيص الأصفر لشبهه بالعذرة، فيكاد يتقيأ عند قول القائل إنه عذرة، ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به،

imkânsızdır. Bunun nedeni, vehmin önce ters mânâyı zihne getirmesidir. Çünkü o, pisliği yaş ve sarı bir şey olarak idrâk eder ve sarı bir şey gördüğünde onun pislik olduğuna hükmeder. Aksine [insan] tabiatında bundan daha önemli şeyler vardır. Hintlilere ve zencilere verilen isimler, bunlarla isimlenen kişilerin çirkin görüntüsü ile biraraya geldiğinde, insan tabiatını etkileyerek öyle bir noktaya ulaşır ki, şayet bu isimle Türklerin ve Rumların en güzeli isimlense, insan tabiatı derhal ondan nefret eder. Çünkü vehim, kötü olan bir şeyi bu isme yakın olarak idrâk ettiğinden, [gerçeğin] tam tersine hükmeder. Dolayısıyla bu ismi idrâk ettiğinden, sahibinin çirkinliğine hükmeder ve tabiat ondan uzaklaşır. Aklın açıkça bildiği bu konunun farkında olmak gerekir. Çünkü insanların ilerlemeleri ile sözlerinde, inançlarında ve fiillerinde geri kalmaları, bu türden vehimlere bağlıdır.

[13] Bu hususta sırf akla tâbi olanlara gelince, yüce Allah'ın gerçeği olduğu gibi gösterdiği ve buna uymaları için kuvvet verdiği Allah dostları dışında kimse buna güç yetiremez. Eğer bu konunun itikadî meselelerde [nasıl olduğunu] tecrübe etmek istersen, anlaşılır ve apaçık bir meseleyi, Mu'tezile'nin halk tabakasından birinin aklına düşür. O bunu kabul etmeye koşacaktır. Bunun Eş'arîlere ait bir görüş olduğunu söylediğinde ise o görüşten hemen uzaklaşacak ve geri duracaktır. Böylece Eş'arî hakkındaki ön yargısından dolayı az önce doğruladığını yalanlamaya dönecektir. Zira bu görüşün yanlışlığı, çocukluğundan itibaren onun nefsinde yer etmiştir. Aynı şekilde halk tabakasından olan bir Eş'arî, anlaşılır bir meseleyi kabul ettiğinde ve ona bu görüşün Mu'tezile'ye ait olduğu söylendiğinde, daha önce tasdik ettiği bu görüşü kabul etmekten kaçınacak ve onu yalanlamaya başlayacaktır.

[14] Ben bunun sadece halk tabakasına ait bir karakter olduğunu söylemiyorum. İlim adına isim yaptığını gördüğüm çoğu kimsenin karakteri de böyledir. Onlar taklidin aslı konusunda avamdan farklı değildirler; hatta belirli bir görüşün taklidine bir de delilin taklidini eklemişlerdir. Onlar, araştırmalarında gerçeği değil, nakil ve taklit yoluyla inandıklarını destekleyen hile yolunu izlemektedirler. Onlar, araştırmalarında kendi inançlarını destekleyen bir şeye rastladıklarında ise delil sayesinde galip geldiklerini söylerler. Görüşlerini zayıflatan bir şey ortaya çıktığında ise şüpheye düştüklerini belirtirler.

وذلك لسبق الوهم إلى العكس، فإنه أدرك المستقذر رطبا أصفر فإذا رأى الرطب الأصفر، حكم بأنه مستقذر، بل في الطبع ما هو أعظم من هذا. فإن الأسامي التي تطلق عليها الهنود، والزنوج، لما كان يقترن بها قبح المسمى به، ربما يؤثر في الطبع، ويبلغ إلى حد لو سمى به أجمل الأتراك والروم لنفر الطبع عنه، لأنه أدرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم، فيحكم بالعكس، فإذا أدرك الأسم حكم بالقبح على المسمى به، ونفر الطبع، وهذا مع وضوحه للعقل، فلا ينبغي أن يغفل عنه، لأن إقدام الخلق، وإحجامهم في أقوالهم، وعقائدهم، وأفعالهم تابع لمثل هذه الأوهام.

[١٣] وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله تعالى الحق حقا، وقواهم على اتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الاعتقادات، فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت له إنه مذهب الأشعري لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذبا بعين ما صدق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا، وكذلك تقرر أمرا معقولا عند العامي الأشعري، ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي، فينفر عن قبوله بعد التصديق، ويعود لي التكذيب.

[١٤] ولست أقول هذا طبع العوام فقط، بل طبع أكثر من رأيته من المتسمين باسم العلم، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل. فهم في نظرهم لا يطلبون الحق، بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد. فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم، قالوا قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم، قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الاعتقاد

Böylece taklit ile elde edilen inançları asıl olarak kabul ederler ve buna aykırı olanları şüphe, uygun olanları ise delil diye karşılarlar. Gerçek ise bunun tam tersidir. Bu ise aslında hiçbir şeye inanmadan delile bakmak, delilin gerektirdiğini doğru, onunla çelişeni ise yanlış kabul etmektir. İşte tüm bunların kaynağı, öncesinde alışkanlık olan ve çocukluktan itibaren bazı huyların edinilmesinden kaynaklanan, bir şeyi iyi ve kötü görme eğilimidir. Bu türden dürtüleri (*mesâr*) kavradığında sorunları çözmen kolaylaşır.

[**15**] Şöyle denirse: "Sizin bu sözünüz iyilik (*hüsn*) ve kötülüğün (*kubh*) fâilin gayelerine uygunluğu ya da aykırılığı ile ilgilidir. Biz aklını kullanan bir kimsenin kendisine fayda vermeyen şeyi "iyi", faydalı olan şeyi ise "kötü" gördüğünü gömekteyiz. Bir şeyi iyi görmeye (*istihsân*) gelınce, ölüme (*helâk*) doğru giden bir insanı ya da hayvanı gören kişi, bir yudum su ile de olsa onu kurtarmak ister. Bu kişi, şeriata inanmayan ve bu fiil için dünyada karşılık beklemeyen bir kişi de olabilir. O, bu iyiliği insanlardan övgü beklediği için göz önünde yapmış da değildir. Bu durumda tüm amaçların ortadan kalkması düşünülebilir. Buna rağmen güzel olmasından dolayı [insanı ya da hayvanı] kurtarma yönü, kötü olan ihmal etme yönüne tercih edilmiştir. Gayelere uygun olduğu halde kötü görülen fiil ise kılıç zoruyla Allah'ı inkâr etmeye (*küfr*) zorlanan kişiye benzer. Oysa ki şeriat bu kelimenin söylenmesine izin vermiştir. Onun kılıca direnerek bunu söylemeyi terk etmesi de "iyi" bir davranış olarak karşılanabilir. Şeriata inanmayan bir kişi kılıç zoruyla ahdini bozmaya zorlandığında ahdini bozmasında bir mahzur yoktur. Çünkü ahdine sadık kalması ölmesine sebep olur. Zira ahde sâdık kalmak ve onu bozmaktan kaçınmak iyi görülen bir davranıştır. Böylece iyilik ve kötülüğün daha önce zikrettiklerimiz dışında anlamlarının bulunduğu da anlaşılmış olur."

[**16**] Buna cevap şudur: Bahsi geçen hatalar üzerinde durmak, bu rahatsızlığı giderir. Şeriata inanmayan bir kimsenin zor durumdaki bir kimseyi kurtarmayı onu bırakmaya tercih etmesi, insanın kendi türüne duyduğu bir şefkat nedeniyle, insana ilişen bir eziyeti defetmek içindir. Bu, insandan ayrılması imkânsız bir tabiattır. Çünkü insan kendisini bu tür bir bela içinde düşünür, bir başkasının kendisini kurtarmaya kadir olduğu halde bunu yapmadığını görür ve böylece nefsinde bu durumun kötülüğünü anladığı için bundan vazgeçer.

المتلقف بالتقليد أصلا، وينبذون بالشبهة كل ما يخالفه؛ وبالدليل كلى ما يوافقه؛ وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئا أصلا وينظر إلى الدليل، ويسمى مقتضاه حقا، ونقيضه باطلا، وكل ذلك منشؤه الاستحسان، والاستقباح بتقدم الألفة، والتخلق بأخلاق منذ الصبا. فإذا وقفت على هذه المثارات سهل عليك دفع الاشكالات.

[١٥] فإن قيل: فقد رجع كلامكم إلى أن الحسن، والقبح يرجعان إلى الموافقة، والمخالفة للأغراض، ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه، ويستقبح ما له فيه فائدة. أما الاستحسان فمن رأى إنسانا أو حيوانا مشرفا على الهلاك استحسن إنقاذه ولو بشربة ماء مع أنه ربما لا يعتقد الشرع، ولا يتوقع منه غرضا في الدنيا، ولا هو بمرآى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء، بل يمكن أن يقدر انتفاء كل غرض، ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا، وتقبيح ذلك. وأما الذي يستقبح مع الأغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف، والشرع، قد رخص له في اطلاقه. فإنه قد يستحسن منه الصبر على السيف، وترك النطق به. والذي لا يعتقد الشرع، وحمل بالسيف على نقض عهد، ولا ضرر عليه في نقضه، وفي الوفاء به هلاكه، فإنه يستحسن الوفاء بالعهد، والامتناع من النقض. فبان أن للحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه.

[١٦] والجواب أن في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل؛ أما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع، فهو دفع للأذى الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه. ولأن الانسان يقدر نفسه في تلك البلية، ويقدر غيره قادرا على انقاذه مع الإعراض عنه، ويجد من نفسه استقباح ذلك، فيعود عليه

Yok olmaya doğru giden bu kişiyi kendi yerine koyar ve tabiatı, yok olmaya giden kimsenin kendisi hakkında düşüneceği bu şeyden uzaklaşır ve onu kurtararak bu düşünceyi bertaraf etmiş olur. Bu durum bir hayvan hakkında farz edilse, onun bu davranışı kötü görmesi düşünülemez. Bu durum şefkat ve merhameti olmayan bir kişi hakkında varsayıldığında da bunu düşünmek imkânsızdır. Zira insan bu yapısından ayrılamaz. Bunun imkânsız olduğu varsayıldığında ise geriye başka bir mesele kalır ki, o da güzel ahlakla ve yaratıklara şefkat göstermekle övünmektir. Bu [hâdisenin] kimsenin onu tanımadığı bir yerde gerçekleştiği farz edilse de onun insanları tanıması mümkündür. Bu [hâdisenin] tanınması imkânsız olan bir yerde gerçekleştiği farz edildiğinde de, aynı şekilde kişinin nefsinde bulunan bu tercih etme [yeteneği] ve sağlam tabiatlı bir insanın delilikten kaçınmasına benzeyen bu [doğal] eğilim var olmaya devam eder. Çünkü insan övgüyü sürekli olarak bu fiil ile birlikte görmektedir. Bu nedenle, aklıyla onda övgü olmadığını bilse de, övgüye ve ona yakın olan fiile meyleder. Bunun gibi insan, eziyeti, delilik sureti ile birlikte gördüğünde, bunda eziyet olmadığını aklen bilse de, tabiatı bu eziyetten ve onunla birlikte olan şeyden uzaklaşır. İnsan tabiatı, âşık olduğu kişiyi herhangi bir yerde gördüğünde ve orada onunla uzun zaman geçirdiğinde, içinden bu yer ve onun duvarları ile diğer yerler arasındaki farkı algılar. Bunun için şair şöyle demiştir:

> Bir yerden, Leylânın diyarından geçiyorum / O duvarı ve bu duvarı öpüyorum.
>
> Kalbimi dağlayan bu diyarın sevgisi değil, / Bu diyarda oturan kimsenin sevgisidir

İbnü'r-Rûmî insanları vatan sevgisine teşvik ederken ne güzel söylemiştir:

> İnsanlara vatanlarını sevdirir / Orada geçen gençlik arzuları
>
> Vatanlarını her andıklarmda hatırladıkları / Çocukluk dönemleridir ve onu özlerler.

[17] İnsanların huyları ve alışkanlıkları incelediğinde, bunun sayılamayacak kadar çok örneğini görürsün. İşte nefislerde bulunan huyların sırlarını unutarak bu eğilimin ve benzerlerinin nefsin, yaratılışının (*fıtrat*) hükmüne uyması ile bağlantılı olduğunu bilmeden işlerin dış görünüşlerine aldananların hata yapmasının sebebi de budur.

ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقده المشرف على الهلاك في حقه، فيدفع ذلك عن نفسه بالانقاذ. فإن فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها، أو فرض في شخص لا رقة فيه، ولا رحمة، فهذا محال تصوره، إذ الانسان لا ينفك عنه. فإن فرض على الاستحالة فيبقى أمر آخر، وهو الثناء بحسن الخلق، والشفقة على الخلق. فإن فرض حيث لا يعلمه أحد، فهو ممكن أن يعلمه، فإن فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى أيضا ترجيح في نفسه، وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الحبل، وذلك أنه رأى الثناء مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد، وهو يميل إلى الثناء، فيميل إلى المقرون به؛ وإن علم بعقله عدم الثناء، كما أنه لما رأى الأذى مقرونا بصورة الحبل؛ وطبعه ينفر عن الأذى، فينفر عن المقرون به، وإن علم بعقله عدم الأذى، بل الطبع إذا رأى من عشقه في موضع، وطال معه أنسه فيه، فإنه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع، وحيطانه، وبين سائر المواضع.

ولذلك قال الشاعر:

أمر على الديار ديار ليلى... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي... ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبها على حب الأوطان ونعم ما قال:

وحبب أوطان الرجال إليهم... مآرب قضاها الشباب هنالكا

إذا ذكروا أوطانهم، ذكرتهم... عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

[١٧] وإذا تتبع الانسان الأخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر، فهذا هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الأمور

İnsan tabiatı aklın hükmüne değil, hata yapan mücerred vehim ve hayale bağlıdır. Ancak nefsin güçleri, alışkanlıklara bağlı olarak, vehimlere ve hayallere boyun eğen bir yapıda yaratılmıştır. Öyle ki insan hatırlamak ya da görmek suretiyle güzel bir yemeği tahayyül ettiğinde hemen ağzının suyu akar. Bu, yemeğin hazmı için gereken belirli bir ağız suyunun ortaya çıkması için yüce Allah'ın tahayyül ve vehmin emrine verdiği kuvvetin [onlara] itaat etmesiyledir. Bu kuvvetin görevi, kişi, oruç ya da başka bir sebeple yemeğe yönelmeyi istemediğini bilse de, tahayyül yoluyla ortaya çıkmaktır. Bunun gibi [insan] cinsel ilişki arzusuyla güzel bir kadın suretini tahayyül edebilir. Bu suret onun hayaline iyice yerleştiğinde, canlandırıcı kuvvet (*kuvvet-i nâşira*) fiilin mekanizmasını harekete geçirerek esintiyi sinirlerin gözeneklerine ve boşluklarına doğru sevk eder. Böylece cinsel ilişkiyi sağlayan ıslak meziyi boşaltmakla görevli olan kuvvet harekete geçer.

[18] Bunların hepsi, fiilden kaçınmakla değil, aklın hükmüyle gerçekleşen fiillerdir. Ancak yüce Allah bu güçleri, akıl, vehmi desteklesin ya da desteklemesin, alışkanlığın bir gereği olarak, hayalin ve vehmin hükmüne boyun eğen ve itaat eden bir şekilde yaratmıştır. İşte bu ve benzeri durumlar fiilin yönlerinden birinin diğerine tercih edilmesinin sebeplerindendir ve her biri fiilin gayeleriyle bağlantılıdır.

[19] Allah'ı inkâr etmeye gelince, aklını kullanan hiç kimse kılıç baskısı altında bunu söylemeyi değil, bu hususta direnmeyi kötü görür. Eğer bu hususta direnmeyi iyi görüyorsa bunun iki sebebi olabilir: Bunlardan ilki; bu duruma sabretmenin ve Allah'a teslimiyet göstermenin mükafatının daha çok olduğuna inanması; diğeri ise dinine bağlılığından dolayı insanlardan övgü beklemesidir. Nitekim nice cesur insanlar vardır ki, güç yetiremeyeceklerini bilerek ve ulaşacakları övgü lezzetini ve öldükten sonra övülmeyi küçümseyerek, tehlikenin sırtına binmişler ve sayısız düşmana birden saldırmışlardır. Anlaşmayı bozmaktan kaçınmak da böyledir.

الذاهلين عن أسرار أخلاق النفوس الجاهلين بأن هذا الميل، وأمثاله يرجع إلى طاعة النفس بحكم الفطرة، والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط لا بحكم العقل، ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام، والتخيلات بحكم اجراء العادات حتى إذا تخيل الإنسان طعاما طيبا بالتذكر، أو بالرؤية، سال في الحال لعابه، وتحلب أشداقه، وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لإفاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل، والوهم. فإن شأنها أن تنبعث بحسب التخيل، وإن كان الشخص عالما بأنه ليس يريد الإقدام على الأكل إما لصوم أو لسبب آخر. وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهى مجامعتها؛ فإذا ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح إلى تجاويف الأعصاب، وملأتها، وثارت القوة المأمورة بصب المذي الرطب المعين على الوقاع.

[١٨] وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل، لا لامتناع عن الفعل في ذلك الوقت. ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم جرى العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال، والوهم. ساعد العقل الوهم، أو لم يساعده. فهذا وأمثاله منشأ الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر. وكل ذلك راجع إلى الأغراض.

[١٩] فأما النطق بكلمة الكفر وإن كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة، بل ربما يستقبح الاصرار. فإن استحسن الاصرار، فله سببان: أحدهما اعتقاده أن الثواب على الصبر والاستسلام أكثر؛ والآخر، ما ينتظر من من الثناء عليه بصلابته في الدين. فكم من شجاع يمتطي متن الخطر؛ ويتهجم على عدد من العدو وهو يعلم أنه لا يطيقهم، ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء؛ والحمد بعد موته، وكذلك الامتناع عن

Bunun sebebi, insanların anlaşmalarını yerine getiren kimseleri övmeleri ve insanlara faydalı olan bu hususu zaman geçtikçe birbirlerine tavsiye etmeleridir. Onun insanlardan övgü beklemediği düşünüldüğünde de bunun sebebi, vehmin, bu davranışın sürekli olarak lezzetli olan övgü fiili ile birlikte olduğuna hükmetmesidir. Çünkü örneklerde de görüldüğü üzere, çirkin olan bir fiil ile birlikte olan fiil de çirkin olduğu gibi, lezzetli olan bir şeyle birlikte olan da lezzetlidir. İşte bu bölümün inceliklerini ortaya koyan bu özet kısmın ihtiva ettiği hususlar bunlardır. Bunun kıymetini ancak aklın ele aldığı konular (*ma'kûlât*) üzerinde uzun süre araştırma yapan kimseler bilir. Biz bu girişten, iddialardaki tartışmaların özetlenmesi bakımından faydalandık. Şimdi bu iddialara dönebiliriz.

[20] Birinci İddia

Yüce Allah'ın bir şey yaratmamasının mümkün olduğunu iddia ediyoruz. O bir şey yarattığında, bunu yapmak O'na zorunlu olmaz. O, [varlıkları] yarattığında, ister onları yükümlü tutar isterse de tutmaz, bu da O'na zorunlu değildir. Mu'tezile'den bir grup ise O'nun yaratmasını ve yarattıktan sonra kullarını yükümlü tutmasını zorunlu görmektedir.

[21] Bu konuda gerçek delil şudur: Onların "Yaratma ve teklif zorunludur" sözleri anlaşılır değildir. Biz daha önce, zorunlu (*vâcib*) lafzından anladığımız mânânın "terk eden kimseye dünyada ya da âhirette zarar veren ya da zıttı imkânsız olan fiil" olduğunu açıklamıştık. Yüce Allah hakkında zarar görmek imkânsız olduğu için O'nun insanları sorumlu tutmayı ve yaratmayı terk etmesi imkânsız bir durumu gerekli kılmaz. Ancak bu durumun ezelde mevcut bilginin ve ilâhî iradenin (*meşîet*) tersine bir duruma götürdüğü söylenirse bu doğrudur ve fiil bu te'vil sayesinde zorunlu olur. Çünkü iradenin var olduğu ya da ilmin bir şeye yöneldiği farz edildiğinde irade edilenin ve bilinenin de meydana gelmesi kesin olarak zorunludur.

نقض العهد، سببه ثناء الخلق على من يفي بالعهود، وتواصيهم به على مر الأوقات لما فيها من مصالح الناس. فإن قدر حيث لا ينتظر ثناء، فسببه حكم الوهم من حيث أنه لم يزل مقرونا بالثناء الذي هو لذيذ، والمقرون باللذيذ لذيذ، كما أن المقرون بالمكروه مكروه، كما سبق في الأمثلة. فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث أسرار هذا الفصل. وإنما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره، وقد استفدنا بهذه المقدمة إيجاز الكلام في الدعاوى فلنرجع إليها.

[٢٠] الدعوى الأولى

أنه يجوز لله تعالى أن لا يخلق. وإذا خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه، وإذا خلقهم فله أن لا يكلفهم، وإذا أن كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه. وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق، والتكليف بعد الخلق.

[٢١] برهان الحق فيه أنه قولهم الخلق والتكليف واجب، غير مفهوم؛ فإنا بينا أن المفهوم عندنا من لفظ الواجب، ما ينال تاركه ضرر، إما عاجلا وإما آجلا، أو ما يكون نقيضه محالا، والضرر محال في حق الله تعالى. وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال، إلا أن يقال كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل، وما سبقت به المشيئة في الأزل. فهذا حق، وهو بهذا التأويل واجب. فإن الإرادة، إذا فرضت موجودة، أو العلم إذا فرض متعلقاً بالشيء، كان حصول المراد، والمعلوم واجبا، لا محالة.

[22] "Bunu yapması yaratıcı ile değil, yaratılmışlarla ilgili bir faydadan dolayı O'na zorunludur" denilirse, biz de şöyle deriz: Sizin bu sözünüzdeki "yaratılmışların faydası için" ifadesi sebep bildirmek (*ta'lîl*) içindir. Sebebi bildirilen şeyin (*mu'allel*) hükmü ise zorunluluktur. Sizden bu hükmü açıklamanızı isteriz. Bu durumda sadece gerekçeyi (*illet*) zikretmek sizi kurtarmaz. "Bu, yaratılmışların faydalanması için O'na zorunludur" sözünüzün ve zorunluluğun (*vücûb*) mânâsı nedir? Biz zorunluluktan ancak üç mânâyı anlıyoruz ki, üçü de bu sözde yoktur. Eğer dördüncü bir mânâyı kastetmişseniz önce bunu bir tefsir edin, sonra da bunun gerekçesini (*illet*) bize gösterin. Biz yaratma ve sorumlu tutma konularında, yaratılmış varlıklar lehine bir faydanın olduğunu inkâr etmesek de, başkası için faydalı olan şey O'na fayda vermediğinde, bir başkası için faydalı olan şeyi yapmak da O'nun için zorunlu olmaz. İşte bu sözden hiçbir çıkış yoktur. Bu nedenle bu sözün yükümlü tutmada değil, yaratma konusunda doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bu söz, varlıkların yaratılması hususunda değil, daha çok Allah'ın onları cennette gam, üzüntü ve acı olmaksızın nimet içinde yaratması hususunda doğrudur. Varlıkların yaratılmasına gelince, aklını kullanan insanların tümü hiç yaratılmamayı (*adem*) dilemiştir. Hatta bazıları "Keşke unutulup gitseydim" bir diğeri "Keşke hiç var olmasaydım" demiştir. Bunun gibi bazıları yerden kerpici kaldırarak "Keşke şu kerpiç ben olsaydım" kimisi de kuşa işaret ederek "Keşke şu kuş ben olsaydım" demiştir. Bu söz, aklını kullanan velilerin ve peygamberlerin sözüdür. Bunlardan bazısı yaratılmamayı bazısı da cansız varlık ve kuş olup sorumlu tutulmamayı arzu etmiştir.

[23] Keşke akıl sahibi bir kimsenin, "Teklifte insanlar için fayda vardır" demeyi kendine nasıl yakıştırdığını anlayabilseydim. Çünkü faydanın anlamı sıkıntının ortadan kalkmasıdır. Oysa ki teklif zâtı itibarıyla külfeti gerektirdiği gibi, sıkıntı veren de bir iştir. Bu kişi kendisinde fayda olan mükafata (*sevâb*) bakarak [bunu söylüyorsa] Allah teklif olmadan da bunu vermeye kâdirdir.

[24] Şayet, "Hak edilerek kazanılan bir mükafat, minnette bırakan ve karşılıksız (*ibtidâ'*) verilenden daha değerli ve lezzetlidir" denirse, şöyle cevap veririz: Allah'a karşı kibirlenecek kadar ileri giden, O'nun minnetini taşıma hususunda üstünlük taslayan ve nimetten kaçmayı lezzet olarak gören bir akıldan Allah'a sığınmak, kovulmuş şeytandan Allah'a sığınmaktan daha uygundur.

[٢٢] فإن قيل: إنما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع إلى الخالق. قلنا: الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل، والحكم المعلل هو الوجوب، ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم، فلا يغنيكم ذكر العلة. فما معنى قولكم إنه يجب لفائدة الخلق، وما معنى الوجوب، ونحن لا نفهم من الوجوب إلا المعاني الثلاثة، وهي منعدمة، فإن أردتم معنى رابعا ففسروه أولا، ثم اذكروا علته، فإنا ربما لا ننكر أن للخلق في الخلق فائدة. وكذا في التكليف. ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه، إذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره. وهذا لا مخرج عنه أبدا، على أنا نقول إنما يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف، ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود، بل في أن يخلقهم في الجنة متنعمين من غير غم وحزن وألم. وأما هذا الخلق الموجود، فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم. وقال بعضهم: ليتني كنت نسيا منسيا. وقال آخر ليتني لم أك شيئا، وقال آخر ليتني كنت التبنة وقد رفعها من الأرض، قال آخر وأشار إلى طائر ليتني كنت ذلك الطائر. وهذا قول الأنبياء والأولياء وهم العقلاء، فبعضهم يتمنى عدم الخلق، وبعضهم يتمنى عدم التكليف بأن يكون جمادا أو طائرا.

[٢٣] فليت شعري كيف يستجير العاقل أن يقول للخلق في التكليف فائدة وإنما معنى الفائدة نفي الكلفة، والتكليف في عينه إلزام كلفة، وهو ألم، وإن نظر إلى الثواب فهو الفائدة، وكان قادرا على إيصاله إليهم بغير تكليف.

[٢٤] فإن قيل الثواب إذا كان باستحقاق كان ألذ وأرفع من أن يكون بالامتنان والابتداء. والجواب: أن الاستعاذة بالله من عقل ينتهي إلى التكبر على الله تعالى، والترفع عن احتمال منته، وتقدير اللذة في الخروج من نعمة أولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعري، كيف يعد

Ben aklına böyle vesveseler gelen bir kimsenin nasıl olur da akıllı kimselerden sayıldığına şaşarım. Hiçbir yorgunluk ve sorumluluk olmadan, sonsuzların sonsuzu olan cennette makam elde edeceğini zanneden kişi, muhatap alınmayı ve tartışılmayı en son hak eden kişidir. Yükümlü tutulduktan sonra mükafata hak kazanılacağı kabul edilse de, [ileride] bunun tam tersini açıklayacağız. Sonra, kul mükafata hak kazanacağı bu itaati acaba nereden icat etmiştir? Bu itaatin, onun varlığı, kudreti, iradesi, azalarının sağlıklı olması ve sebeplerin biraraya gelmesi dışında bir nedeni var mıdır? Tüm bunların Allah'ın lütfu ve ihsanı dışında bir kaynağı var mıdır? Bu nedenle aklın tabiatından (*garîze*) tümüyle sıyrılmaktan Allah'a sığınırız. Bu türden bir sözün sahibi için Allah'tan akıl istemek ve onunla tartışmaya girmemek gerekir.

[25] İkinci İddia

Yüce Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işler kadar güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabileceğini iddia ediyoruz. Mu'tezile ise bunu inkâra yönelmiştir. Ehl-i sünnet'in inancı ise şudur: Teklifin kendi nefsinde bir gerçekliği vardır ki bu da onun kelâm olmasıdır. Teklifin bir de kaynağı (*masdar*) vardır ki, o yükümlü tutan (*mükellif*) varlıktır. O'nun şartı konuşan (*mütekellim*) olmasıdır. Teklifin bir de hedefi (*mevrid*) vardır ki, o da yükümlü tutulan kişidir (*mükellef*). Mükellefin şartı, sözü (*kelâm*) anlayan kişi olmasıdır. Bu nedenle deli ya da cansıza yönelen söz, hitap ya da teklif olarak isimlendirilmez. Teklif de bir hitap türüdür ve onun yöneldiği şey mükellef tutulan varlıktır. Teklifin şartı ise sadece anlaşılır olmasıdır. Teklifin mümkün olmasına gelince, sözün gerçekleşmesi için bu şart değildir. Çünkü teklif bir sözdür. Bu söz, anlaşılan bir kimseden anlayan bir kimseye ve anlaşılan bir konuda olursa ve [teklife] muhatap olan kişi muhatap olunan kişinin altındaysa "teklif" olarak isimlendirilir. Eğer teklifin muhatabı muhatap olunana eşit ise "iltimas", üstünde ise "dua" ve "isteme" olarak isimlenir. Aslında bunların hepsinin gerektirdiği şey aynıdır ve nisbetlerin değişmesine bağlı olarak bu isimler de değişmektedir.

من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوساوس، ومن يستقل المقام أبد الآباد في الجنة من غير تقدم تعب، وتكليف أخس من أن يخاطب ويناظر هذا، لو سلم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقا، وسنبين نقيضه. ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من أين اوجدها العبد؟ وهل لها سبب سوى وجوده، وقدرته، وإرادته، وصحة أعضائه وحضور أسبابه؟ وهل لكل ذلك مصدر إلا فضل الله، ونعمته؟ فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية. فإن هذا الكلام من هذا النمط فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته.

[٢٥] الدعوى الثانية

ندعي أن الله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه، وذهبت المعتزلة إلى انكار ذلك. ومعتقد أهل السنة: أن التكليف له حقيقة في نفسه وهو أنه كلام، وله مصدر، وهو المكلف، ولا شرط فيه إلا كونه متكلما، وله مورد، وهو المكلف، وشرطه أن يكون فاهما للكلام، فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطابا، ولا تكليفا. والتكليف نوع خطاب، وله متعلق، وهو المكلف به؛ وشرطه: أن يكون مفهوما فقط. وأما كونه ممكنا، فليس بشرط لتحقيق الكلام. فإن التكليف كلام، فإذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم، وكان المخاطب دون المخاطب، سمي تكليفا. وإن كان مثله[١٧] سمي التماسا، وإن كان فوقه سمي دعاء، وسؤالا، فالاقتضاء في ذاته واحد. وهذه الأسامي تختلف عليه باختلاف النسبة.

---

[١٧] و ان كان سمي

[26] Teklifin mümkün olmasının delili ise şudur: Bunun imkânsızlığı, siyahlık ve beyazlığın biraraya gelmesinde olduğu gibi, teklifin zâtını tasavvur etmenin imkânsızlığından ya da teklifi [insanlar için] kötü görmekten kaynaklanır. Teklifin zâtı gereği imkânsız olması doğru değildir. Çünkü siyahlık ve beyazlığın biraraya geldiklerini farz etmek mümkün değildir, teklifi farz etmek ise mümkündür. Zira teklif hasmın öğretisinde olduğu gibi, lafızdan ibaret olabilir. Bu durumda adamın birinin kötürüm olan kölesine "Kalk!" demesi imkânsız değildir, onların öğretisine göre de bu açıktır. Biz ise teklifin zât ile kâim bir gereklilik (*iktizâ*) olduğuna inanıyoruz. Burada "kalkma" fiilinin gerekliliği, kâdir kimsenin nefsiyle kâim olduğu gibi, âciz kimse için de düşünülebilir. Bu durum kâdir kimsenin zâtı ile kâim olabilir ve efendi bilmese de kötürümlüğe nazaran varlığını sürdürebilir. Böylece gerekli kılan kişi (*muktezî*) bilmese de gereklilik onun [kötürüm] zâtı ile kâim olur. Bu aynı zamanda yüce Allah'ın bilgisinde âciz ile kâim olan bir gerekliliktir. Gerekli kılan kişi bilmese de O'nun bilgisi, yerine getirilmeyeceğini bilmekle birlikte, gerekliliğin devamını imkânsız kılmaz. Teklifin [insanların] iyi görmesi bakımından geçersizliğini söylemek de yanlıştır. Çünkü burada yüce Allah hakkında konuşmaktayız. Bu konu [fiilin] gayeleriyle ilgilidir ve her türlü gayeden münezzeh olan Allah hakkında geçersizdir. Gayelerin çoğunu kavrayan ve aklını kullanan bir insanın bunu yapması kötü görebilir. Ancak kuldan meydana gelmesi kötü görülen bir fiilin yüce Allah'tan meydana gelmesi kötü görülemez.

[27] Şayet, "Bu (teklif) faydasız bir iştir, faydasız bir işi yapmak ise abestir. Yüce Allah'ın abes bir iş yaptığını iddia etmek ise imkânsızdır" denirse biz de bu hususta üç iddianın olduğunu dile getiririz:

[28] Birincisi; teklifte fayda olmadığı sözüdür ki, biz bunu kabul etmiyoruz. Belki de bunda yüce Allah'ın kulları için bildiği bir fayda vardır. Fayda sadece emri yerine getirmek ve bundan dolayı sevap kazanmaktan ibaret değildir. Bir işin ortaya çıkarılmasında ve buna tâbi olan teklife inanmakta da fayda olabilir.

[٢٦] وبرهان جواز ذلك أن استحالته لا تخلو، إما أن تكون لامتناع تصور ذاته، كاجتماع السواد، والبياض او[18]كان لأجل الاستقباح. وباطل أن يكون امتناعه لذاته، فإن السواد، والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعين، وفرض هذا ممكن، إذ التكليف، لا يخلو إما أن يكون لفظا، وهو مذهب الخصم، وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن قم، فهو على مذهبهم أظهر. وأما نحن فإنا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس، وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز، بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر، ثم يبقى ذلك الاقتضاء نظرا الزمانة، والسيد لا يدري، ويكون الاقتضاء قائما بذاته، وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى. وإن لم يكن معلوما عند المقتضي فإن علمه لم يستحل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء. وباطل أن يقال ببطلان ذلك من جهة الاستحالات، فإن كلامنا في حق الله تعالى، وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الأغراض. ورجوع ذلك إلى الأغراض. أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الأغراض فقد يستقبح منه ذلك، وليس ما يستقبح من العبد، يستقبح من الله تعالى.

[٢٧] فإن قيل: فهو مما لا فائدة فيه. وما لا فائدة فيه فهو عبث. والعبث على الله تعالى محال. قلنا: هذه ثلاث دعاوى:

[٢٨] الأولى: أنه لا فائدة فيه. ولا نسلم، فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله عليها. وليست الفائدة هي الامتثال، والثواب عليه، بل ربما يكون في إظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة، فقد ينسخ الأمر قبل

---

[18] و

Hz. İbrahim'e (s.a.s.) oğlunu kurban etmesini emredip, emir yerine getirilmeden önce bunu neshetmesi [es-Saffât 37/100-112] ve Ebû Cehil'e iman etmesini emredip onun iman etmeyeceğini bildirmesinde olduğu gibi [el-Bakara 2/6-7] Allah, emir yerine getirilmeden önce onu neshedebilir. Bir işin O'nun haber verdiğinin aksine gerçekleşmesi ise imkânsızdır.

[29] İkinci iddia, kendisinde fayda olmayan bir şeyin abes olmasıdır. Bu ise aynı ibareyi tekrarlamaktan başka bir şey değildir. Daha önce abes ile "kendisinde fayda olmayan şey"in kastedildiğini açıklamıştık. Eğer başka bir şey kastedilmiş ise bu anlaşılır değildir.

[30] Üçüncü iddia, yüce Allah'ın abes bir iş yapmasının imkânsız olmasıdır ki, burada bir karıştırma (*telbîs*) söz konusudur. Çünkü abes fiil, faydalı işlere yönelen bir kimseden meydana gelen, ancak kendisinde fayda olmayan bir fiildir. Faydalı işlere yönelmeyen bir kimsenin boş ve faydasız işle vakit geçiren bir kişi (*âbis*) olarak isimlendirilmesi ise sadece mecâzîdir ve gerçekliği yoktur. Bu, bir kimsenin çıkıp da "Rüzgâr ağaçları sallayarak abes bir iş yapmaktadır" demesine benzer. Zira rüzgârın yaptığı bu işin ağaçlara bir faydası yoktur. Bu, "Duvar gâfildir, yani onda bilgi ve cehâlet yoktur" diyen kimsenin sözüne de benzemektedir ki bu da doğru değildir. Çünkü "gâfil" ifadesi bilgiye ve cehâlete elverişli olan kişi hakkında kullanılabilir. Bunlardan yoksun olduğunda ise bilgiye elverişli olmayan bir kimse hakkında gâfil ifadesinin kullanılması mecâzdır, aslı yoktur. Yüce Allah'a "âbis" adını vermek ve her türlü eksiklikten münezzeh olan Allah'ın fiillerinde abes olduğunu söylemek de böyledir.

[31] Bu meseledeki ikinci delil ise şudur: Herkes kabul etmelidir ki, yüce Allah Ebû Cehil'i iman etmekle mükellef kıldı, ancak onun iman etmeyeceğini bildi ve mü'min olmayacağını bildirdi. Böylece sanki iman etmeyecek bir kimseye imanı emretmiş oldu. O'nu tasdik etmekle emrolunan Resûlullah da (s.a.s.) onun iman etmeyeceğini söylediğine göre, sanki ona "Tasdik etmeyeceğin bir şeyi tasdik et!" denilmiş oldu ki, bu imkânsızdır.

[32] Bunun tahkiki, bilinen bir şeyin zıttının meydana gelmesinin imkânsız olmasıdır. Fakat bu, zâtı gereği değil, başkasından dolayı imkânsız olan bir şeydir. Başkasından dolayı imkânsız olan şey, meydana gelmesinin imkânsızlığı bakımından zâtı gereği imkânsız olan şey gibidir. Her kim "İman etmeyen kâfirler, iman etmekle emrolunmamışlardı" der ise, şeriatı inkâr etmiş olur.

الامتثال، كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال، وأمر أبا جهل بالإيمان وأخبر أنه لا يؤمن، وخلاف خبره محال.

[٢٩] الدعوى الثانية: أن ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فإنا بينا أنه لا يراد بالعبث إلا ما لا فائدة فيه فإن أريد به غيره فهو غير مفهوم.

[٣٠] الدعوى الثالثة: أن العبث على الله تعالى محال. وهذا فيه تلبيس، لأن العبث عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد. فمن لا يتعرض لها فتسميته عابثاً مجاز محض لا حقيقة له، يضاهي قول القائل: الريح عابثة بتحريكها الأشجار. إذ لا فائدة لها فيه. ويضاهي قول القائل الجدار غافل، أي هو خال عن العلم، والجهل. وهذا باطل لأن الغافل يطلق على القابل للعلم والجهل، إذا خلا عنهما فاطلاقه على الذي لا يقبل العلم مجاز لا أصل له. وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى، واطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى.

[٣١] والدليل الثاني في المسألة: ولا محيص لأحد عنه أن الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن. وعلم أنه لا يؤمن، وأخبر عنه بأنه لا يؤمن، فكأنه أمر بأن يؤمن بأنه لا يؤمن. إذا كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم إنه لا يؤمن وكان هو مأمورا بتصديقه، فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق. وهذا محال.

[٣٢] وتحقيقه أن خلاف المعلوم محال وقوعه، ولكن ليس محالا لذاته، بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته، ومن قال إن الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان، فقد جحد

Şânı yüce olan Allah iman etmeyeceklerini bildiği halde, onların iman etmesinin düşünülebileceğini söyleyen kimse de aklı inkâr etmiş olur. Bu durumda her grup, yerine getirilmesi mümkün olmayan bir işin emredilmesinin düşünülebileceğini söylemek zorunda kalır. Bunun (imanın) güç yetirilebilen bir fiil olduğunu ve kâfirin buna kudreti bulunduğunu söyleyen kişinin sözü de bu hususta fayda vermez. Bizim kabul ettiğimiz esaslara göre fiilden önce kudret yoktur ve bu durumda kâfirlerin sadece kendilerinden sâdır olacak küfür fiilini yapmaya kudretleri vardır.

[33] Mu'tezile'ye göre ise, kudretin [fiilden önce] bulunması imkânsız değildir. Ancak bu kudret tek başına yöneldiği fiilin (*makdûr*) meydana gelmesi için yeterli değildir. Bunun için irade ve diğer sıfatların da bulunması şarttır. [Fiilin] şartlarından biri de yüce Allah'ın bilgisinin cehâlete dönüşmemesidir. Kudret ise zâtı için değil, fiilin yapılmasını kolaylaştırmak için irade edilen bir sıfattır. O halde bilginin cehâlete dönüşmesine götüren bir fiil nasıl meydana gelebilir? Bunun başkası için imkânsız olan bir konuda teklifin var olmasıyla meydana geldiği anlaşılır. Zâtı itibarıyla imkânsız olan şey de buna kıyas edilir. Çünkü her ikisi arasında, dile getirmenin imkânı, gerekliliğin tasavvuru ile kötü ve iyi görmek bakımlarından fark yoktur.

[34] Üçüncü İddia

Yüce Allah'ın suç işlemekten uzak olan bir canlıya acı çektirmeye kâdir olduğunu ve [bundan dolayı] ona mükafat vermesinin zorunlu olmadığını iddia ediyoruz. Mu'tezile ise bunun imkânsız olduğunu söylemiştir; çünkü böyle bir şey kötüdür. Bu nedenle onlar sonuçta, çarpma ya da ovma ile eziyet edildiğinde, yüce Allah'ın bir pire ya da tahtakurusunu tekrar diriltmek suretiyle, bu işi yapan kişiye mükafat verdiğini kabul etmek zorundadırlar. Bazıları da bu canlıların ruhlarının tenâsüh yoluyla başka bedenlere geçerek dünyaya döndüklerini ve çektikleri sıkıntıya karşılık olarak lezzete kavuştuklarını ileri sürmektedir. İşte bu, bozukluğu açık olan bir görüştür. Biz ise, suç işlemekten uzak olan hayvanlara, çocuklara ve delilere eziyet vermenin O'nun kudreti dâhilinde olduğunu söyleriz. Hatta bu, duyularla algılanan ve gözlemlenen bir durumdur. O halde geriye sadece hasmın "Allah'ın onları tekrar yaratmasının ve onlara mükafat vermesinin zorunlu olduğu" sözü kalır ki, bu da zorunlu kelimesinin mânâsıyla ilgilidir. Yüce Allah hakkında bunun imkânsız olduğu daha önce ortaya çıkmıştı. Eğer onu (zorunlu lafzını) dördüncü bir mânâda yorumlarlarsa, bu da anlaşılır değildir.

الشرع. ومن قال كان الايمان منهم متصورا مع علم الله سبحانه، وتعالى بأنه لا يقع فقد أنكر العقل. وقد اضطر كل فريق إلى القول بتصور الأمر بما لا يتصور امتثاله. ولا يغني عن هذا قول القائل إنه كان مقدورا عليه، وكان للكافر عليه قدرة، أما على أصلنا فلا قدرة قبل الفعل، ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر الذي صدر منهم.

[٣٣] وأما عند المعتزلة، فلا يمتنع وجود القدرة، ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور، بل له شرط كالارادة، وغيرها، ومن شروطه أن لا ينقلب علم الله تعالى جهلا، والقدرة لا تراد لعينها، بل ليتيسر الفعل بها، فكيف يتيسر فعل يؤدي إلى انقلاب العلم جهلا؟ فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته، إذ لا فرق بينهما في إمكان التلفظ، ولا في تصور الاقتضاء، ولا في الاستقباح، والاستحسان.

[٣٤] الدعوى الثالثة

ندعي أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ولا يلزم عليه ثواب. وقالت المعتزلة إن ذلك محال، لأنه قبيح ولذلك لزمهم المصير إلى أن كل بقة وبرغوث إذا أوذي بفرك أو صدمة، فإن الله تعالى يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب، وذهب ذاهبون إلى أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان أُخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها. وهذا مذهب لا يخفى فساده. ولكنا نقول: أما إيلام البريء عن الجناية من الحيوان، والأطفال، والمجانين فمقدور، بما هو مشاهد محسوس، فيبقى قول الخصم أن ذلك يوجب عليه الحشر، والثواب بعد ذلك فيعود إلى معنى الواجب، وقد بان استحالته في حق الله تعالى، وإن فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم.

[35] Bu fiili terk etmenin O'nun hakîm olması ile çeliştiğini iddia ederlerse biz de deriz ki: Eğer "hikmet" ile kastedilen mânâ, daha önce de geçtiği gibi, işlerdeki düzeni ve onların tertibindeki kudreti bilmek ise burada Allah'ın hakîm olmasıyla çelişen bir durum yoktur. Eğer "hikmet" lafzından başka bir mânâ kastediliyorsa, bize göre daha önce zikrettiğimiz hüküm dışında, O'nun yapması zorunlu olan bir şey yoktur. Bunun ötesinde ise anlamı olmayan bir lafız bulunur.

[36] Şayet, "Bu Allah'ı zâlim olmaya götürür; halbuki yüce Allah "Senin Rabbin kullarına asla zulmetmez" [Fussilet 41/46] buyurmuştur" denirse, biz de şöyle deriz: Duvardan gafletin ve rüzgardan abesin olumsuzlandığı (*selb*) gibi zulüm de Allah'tan kesin olarak "salt olumsuzlama" (*selb-i mahz*) yoluyla nefyedilmiştir. Çünkü zulüm, bir başkasının mülküne tecavüz etme ihtimali olan kimse hakkında düşünülebilir ki, Allah hakkında bu düşünülemez. Ya da [zulüm] fiili, bir hal üzere olan ve [bulunduğu hal] başkasınınkine ters düşen kişi hakkında düşünülebilir. İnsanın, şeriatın emrine karşı gelmedikçe, yaptığı fiillerde kendi mülküne zulmetmesi düşünülemez. Bu durumda o, bu mânâda zâlim olabilir. Bir başkasının mülkünde tasarruf etmesi düşünülemeyen bir kimsenin başkasının emri altında bulunması da düşünülemez. Bu durumda zulüm, kendisinin değil, onu doğrulayan şeyin ortadan kalkması nedeniyle O'ndan olumsuzlanmıştır. Bu ince noktayı anlamalısın, çünkü insanların ayaklarının kaydığı yer burasıdır. Şayet zulüm bunun dışında bir mânâ ile izah ediliyorsa bu da anlaşılır değildir ve onun hakkında olumlu ya da olumsuz bir şekilde konuşulamaz.

[37] Dördüncü İddia

O'nun kullarının menfaatine en uygun olanı (*aslah*) gözetmesi de zorunlu değildir. O, Mu'tezile'nin iddiasının aksine, dilediğini yapabilir ve dilediği gibi hüküm verebilir. Onlar (Mu'tezile) ise yüce Allah'ı fiilleri konusunda kısıtladılar ve O'nun kullarının menfaatine en uygun olanı gözetmesini zorunlu kıldılar. Daha önce de geçtiği üzere, yüce Allah'tan zorunluluğu (*vücûb*) nefyeden şey, bunun geçersiz olduğunu da gösterir. Ayrıca dış dünya da gözlem yöntemi ile buna delâlet eder. Biz onlara yüce Allah'ın öyle fiillerini gösteririz ki, bu fiillerde kulların hiçbir menfaatinin olmadığını kabul etmek zorunda kalırlar.

[٣٥] وإن زعموا أن تركه يناقض كونه حكيما. فنقول: الحكمة إن اريد بها العلم بنظام الأمور، والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما يناقضه، وإن أريد بها أمر آخر، فليس يجب له عندنا من الحكم إلا ما ذكرناه، وما وراء ذلك لفظ لا معنى له.

[٣٦] فإن قيل فيؤدي إلى أن يكون ظالما، وقد قال الله تعالى ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ قلنا: الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض، كما تسلب الغفلة عن الجدار، والعبث عن الريح. فإن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى أو يمكن أن يكون عليه أمر، فيخالف فعله أمر غيره، فلا يتصور من الإنسان أن يكون ظالما لما في ملك نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع، فيكون ظالما بهذا المعنى، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره، ولا يتصور منه أن يكون تحت أمر غيره، كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له، لا لفقده في نفسه، فلتفهم هذه الدقيقة، فإنها مزلة القدم. فإن فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم. ولا يتكلم فيه بنفي ولا إثبات.

[٣٧] الدعوى الرابعة

أنه لا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده، بل له أن يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، خلافا للمعتزلة. فإنهم حجروا على الله تعالى في أفعاله، وأوجبوا عليه رعاية الأصلح، ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى، كما سبق. وتدل عليه المشاهدة، والوجود. فإنا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بأنه لا صلاح فيه للعبد،

Mesela üç çocuğun bulunduğunu farz edelim ve bunlardan biri henüz çocuk yaşta Müslüman olarak ölsün. Bir diğer çocuk ise ergenlik çağına vardığında Müslüman olsun ve ergen bir Müslüman olarak ölsün. Üçüncü çocuk ise kâfir olarak ergenliğe ulaşsın ve küfür üzere ölsün. Onlara göre adalet, ergenliğe ulaşan kâfir çocuğun ebedî olarak ateşte kalması, Müslüman olarak ergenliğe ulaşan çocuğun cennetteki mertebesinin ise çocukken Müslüman olanın üzerinde olmasıdır. Bu durumda Müslüman olan çocuk "Ey Rabbim niçin benim mertebemi onunkinden aşağıya düşürdün?" dediğinde, Allah ona "Çünkü o ergenliğe ulaştı ve bana itaat etti. Sen ise ergenliğe ulaştıktan sonra ibadetler ile bana itaatte bulunmadın" diyecektir. Bu durumda çocuk: "Ey Rabbim, ergenlik çağına ulaşamadan beni öldürdün. Oysa ki bana uygun olan, ergenliğe ulaşıp sana itaatte bulununcaya kadar hayatımı uzatmandı. Ben de bu sayede onun mertebesine ulaşabilirdim. O halde niçin beni sonsuzların sonsuzu olan cennette bu mertebeden mahrum bıraktın. Oysa ki sen beni buna layık kılmaya kâdirdin" diyecektir. Bu durumda O'nun cevabı ancak şu olabilir: "Ben, senin ergenliğe ulaştığında bana isyan edeceğini, itaat etmeyeceğini ve dolayısıyla da cezama ve gazabıma maruz kalacağını bildim. Böylece senin için bu düşük mertebeyi cezadan daha faydalı ve uygun buldum." Bu durumda ergenliğe ulaşan kâfir aşağıdan şöyle seslenir: "Ey Rabbim, ergenliğe ulaştığımda benim kâfir olacağımı bilmedin mi? Beni daha çocukken öldürseydin ve bu düşük mertebeye indirseydin, bu benim için ateşte sonsuza kadar kalmaktan daha güzel ve uygun olmaz mıydı?! O halde niçin beni yaşattın? Oysa ki ölüm benim için daha hayırlıydı." Bu durumda geriye verecek hiçbir cevap kalmaz. Bu üç grup insanın var olduğu bilinmektedir. Böylece Allah'ın kullarının menfaatine en uygun olanı gözetmesinin zorunlu olmadığı ve böyle bir şeyin de bilfiil gerçekleşmediği kesin olarak ortaya çıkar.

[38] Beşinci İddia

Yüce Allah kullarını mükellef tuttuğunda ve onlar da O'na itaat ettiklerinde, O'nun kullarına mükafat vermek zorunda olmadığını iddia ediyoruz. O, dilerse onlara mükafat verir dilerse de cezalandırır. İsterse de yok eder ve yeniden diriltmez. O'nun için kâfirlerin tümünü bağışlamanın ve mü'minlerin tamamını cezalandırmanın bir önemi yoktur. Bunu yapmak O'nun zâtı açısından imkânsız olmadığı gibi ilâhî sıfatlarından herhangi biriyle de çelişmez. Çünkü teklif, kullarının ve tüm sahip olduklarının üzerinde tasarrufta bulunmaktır. Mükafat ise karşılıksız olarak verilen başka bir fiildir.

فإنا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم، وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر، وأسلم ومات مسلما بالغا، وبلغ الثالث كافرا ومات على الكفر. فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي المسلم: يا رب لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ؛ فأطاعني، وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ. فيقول: يا رب لأنك أمتني قبل البلوغ، فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع؛ فأنال رتبته، فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادرا على أن تؤهلني لها؟ فلا يكون له جواب إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت، وما أطعت وتعرضت لعقابي، وسخطي. فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول: يا رب أو ما علمت أني إذا بلغت كفرت؟ فلو أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إلي من تخليد النار، وأصلح لي. فلم أحييتني؟ وكان الموت خيرا لي. فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم أن هذه الأقسام الثلاثة موجودة، وبه يظهر على القطع أن الأصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود.

[٣٨] الدعوى الخامسة

ندعي أن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم، ولم يحشرهم. ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الإلهية، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده، ومماليكه. وأما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء، وكونه

Bunun [daha önce geçen] üç anlamda O'na zorunlu olması da anlaşılır değildir. Bununla başka bir mânâ kastedildiğinde ise iyi ve kötünün bir anlamı olmaz. O'nun va'dinin yalan olması dışında bunun anlaşılır bir tarafı yoktur ki, bu da imkânsızdır. Biz zorunluluğa (*vücûb*) bu mânâda inanıyoruz ve onu inkâr etmiyoruz.

[39] Şayet, "Mükafat verme kudreti olduğu halde [kulları] mükellef tutmak ve [sonra] bu mükafatı terk etmek kötüdür" denirse, biz de şöyle deriz: Eğer siz, kötü (*kubh*) lafzıyla teklifin mükellef kılanın gayesine aykırı olmasını kastediyorsanız, şüphesiz mükellef kılan yüce Allah, tüm bu gayelerden yüce ve münezzehtir. Şayet bu sözünüzle teklifin, mükellefin gayesine aykırı olmasını kastediyorsanız, bu da kabul edilir bir şeydir. İyi ve kötüyü O belirlediğine ve O'na göre bunlar aynı konumda bulunduğuna göre, O'nun mükellefe göre kötü olan bir fiil yapması imkânsız değildir. Biz onların bozuk itikadına uyduğumuzda, kölesini hizmetinde kullanan bir kimsenin alışkanlık gereği onu mükafatlandırması gerektiğini kabul edemeyiz. Çünkü mükafat ancak yapılan bir işin karşılığında olur. Bu ise köleliğin faydasını ortadan kaldırır. Çünkü kölenin vazifesi, kölesi olduğu için efendisine (*mevlâ*) hizmet etmesidir. Eğer bir karşılık için yapılırsa bu hizmet olmaz. Onların tuhaf sözlerinden biri de; insanların kul olmalarından dolayı ve O'nun nimetinin karşılığını vermeleri için O'na şükretmeleri gerektiği ve bu şükre karşılık olarak da O'nun mükafat vermesinin zorunlu olduğudur ki, bu da imkânsızdır. Çünkü vazifesini yerine getiren kimseye bundan dolayı bir karşılık vermek gerekmez. Eğer bu mümkün olsaydı, mükafat için sürekli olarak yenilenen bir şükür ve bu şükür için de yenilenen bir mükafat gerekirdi ve bu sonsuza kadar sürer giderdi. Böylece Rab ile kuldan her biri sonsuza kadar diğerinin görevi ile sınırlanmış olurdu ki, bu imkânsızdır. Bundan daha kötüsü, onların Yüce Allah'ın tüm kâfirleri sonsuza kadar cezalandırmasının ve ebedî olarak cehennemde bırakmasının zorunlu olduğunu söylemeleridir. Hatta onlara göre büyük günah işleyen ve tevbe etmeden ölen herkes cehennemde ebedî olarak kalır. Bu ise [aslında] cömertlik, iyilik, akıl, alışkanlık, şeriat gibi meselelerin tümünü bilmemektir.

[40] Deriz ki: Burada alışkanlık geçerlidir, akıl da göz yumma ve affetmenin, cezalandırma ve intikam almaktan daha iyi olduğuna işaret etmektedir. İnsanlar affeden kimseyi intikam alan kimseden daha çok taktir ederler ve affetmenin daha iyi olduğunu düşünürler. Bu durumda affetmek ve bağışlamak nasıl kötü görülür ve intikam almayı uzatmanın

واجبا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم، ولا معنى للحسن والقبح، وإن أريد به معنى آخر، فليس بمفهوم، إلا أن يقال إنه يصير وعده كذبا، وهو محال. ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى، ولا ننكره.

[٣٩] فإن قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح. قلنا: إن عنيتم بالقبح أنه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الأغراض. وإن عنيتم به أنه مخالف غرض المكلف فهو مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمتنع عليه فعله، إذا كان القبيح والحسن عنده، وفي حقه بمثابة واحدة، على أنا لو نزلنا على فاسد معتقدهم، فلا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب، لأن الثواب يكون عوضا عن العمل، فتبطل فائدة الرق؛ وحق على العبد أن يخدم مولاه، لأنه عبده. فإن كان لأجل عوض، فليس ذلك خدمة. ومن العجائب قولهم إنه يجب الشكر على العباد لأنهم عباد قضاء لحق نعمته، ثم يجب عليه الثواب على الشكر. وهذا محال لأن المستحق إذا وفى لم يلزمه فيه عوض، ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد، وعلى هذا الشكر ثواب مجدد، ويتسلسل إلى غير نهاية. ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما أبدا مقيدا بحق الآخر وهو محال، وأفحش من هذا قولهم: إن كل من كفر، فيجب على الله تعالى أن يعاقبه أبدا، وأن يخلده في النار، بل كل من قارف كبيرة، ومات قبل التوبة يخلد في النار: وهذا جهل بالكرم، والمروءة، والعقل، والعادة، والشرع، وجميع الأمور.

[٤٠] فإنا نقول: العادة قاضبة، والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم للمنتقم، واستحسانهم للعفو أشد، فكيف يستقبح العفو والإنعام

iyi olduğu düşünülür?! Sonra bu, suç işlemek kendisine eziyet veren ve günah işleme gücü azalan kişi hakkındadır. Yüce Allah için küfür ile iman, itaat ile isyan eşit konumdadır. Onun ilâhlığı ve yüceliği karşısında bu ikisi aynıdır. Diğer yandan cezalandırma yoluna gitmek ve bununla birlikte bir çırpıda söylenen isyan kelimesine karşılık sonsuza kadar sürecek bir azap vermek nasıl iyi görülebilir?! Her kim aklını, bir şeyi iyi görme (*istihsân*) konusunda bu noktaya vardırırsa, onun için hastane, âlimler topluluğundan daha uygundur. Bunun üzerine deriz ki; bir kimse bu yolun tam tersini takip etse daha doğru bir söz söylemiş ve daha önce de geçtiği üzere, işi hayallere ve vehimlere götüren iyi ve kötü görme ilkesi üzerine yürütmüş olur. Bu ise insanın önceden işlediği ve telafisi güç olan bir suçtan dolayı cezalandırılmasının iki nedenden dolayı kötü olduğunu söylememizdir.

[41] Bunlardan ilki; cezalandırmada engel olmanın (*zecr*) ve gelecekteki bir menfaati gözetmenin söz konusu olmasıdır. İleride gerçekleşecek olan bir gayenin kaybolmasından endişe edildiğinde de bu güzel olur. Bu cezalandırmadan dolayı gelecekte hiçbir fayda olmadığında, geçmişte işlenen bir suçtan dolayı sırf ceza olsun diye ceza vermek de kötüdür. Çünkü bunda ne cezalandıran ne de başkası için bir fayda vardır. Oysa ki, suç işleyen kişi, bundan dolayı eziyet görmektedir ve bu eziyeti gidermek iyidir. Şüphesiz eziyet ancak bir fayda için olursa iyi olur. Burada ise bir fayda yoktur. Geçmişte işlenen bir suçun telafisi olmadığı için [ceza vermek] son derece kötüdür.

[42] İkincisi ise şöyle dememizdir: Suça maruz kalan kişi, eziyet gördüğünde ve bundan dolayı canı sıkılıp öfkesi arttığında, bu öfke ona acı verir. Bunun giderilmesi ise onun acısını dindirir. Ancak suç işleyen kişi, bu acıya daha layıktır. Suçlu cezalandırıldığı takdirde mağdurun öfkesi de kaybolacağından, cezanın sadece suçluya tahsis edilmesi daha uygundur. O, aklının eksikliğini ve öfkenin ona hâkim olduğunu ispatlasa da bu, konunun bir yönünü oluşturur. Ancak yüce Allah'ın bilgisinde ileride gerçekleşecek bir faydayla bağlantılı olmayan ve mağdurdan hiçbir eziyeti gidermeyen bir cezalandırmanın zorunlu olması son derece kötüdür.

ويستحسن طول الانتقام؟ ثم هذا في حق من آذته الجناية، وغضت من قدرته المعصية. والله تعالى يستوي في حقه الكفر، والايمان، والطاعات، والعصيان. فهما في حق الهيته وجلاله سيان. ثم كيف يستحسن أن يسلك طريق المجازاة، ويستحسن مع ذلك تأبيد العقاب خالدا مخلدا في مقابلته العصيان بكلمة واحدة في لحظة. ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد، كانت دار المرضى أليق به من مجامع العلماء. على أنا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان أقوم قيلا، وأجرى على قانون الاستحسان، والاستقباح الذي تقضي به الأوهام؛ والخيالات، كما سبق. وهو أن نقول: الإنسان يقبح منه أن يعاقب على جناية سبقت وعسر تداركها إلا بوجهين:

[٤١] أحدهما، أن يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل، فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل. فإن لم يكن فيه مصلحة في المستقبل أصلا، فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبيح، لأنه لا فائدة فيه للمعاقب، ولا لأحد سواه، والجاني متأذ به، ودفع الأذى عنه حسن، وإنما يحسن الأذى لفائدة، ولا فائدة، وما مضى فلا تدارك له فهو في غاية القبح.

[٤٢] والوجه الثاني أن نقول: إنه إذا تأذى المجني عليه،وامتعض، واشتد غيظه، فذلك الغيظ مؤلم وشفاء الغيظ مريح من الألم، والألم بالجاني أليق. ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ، واختص بالجاني، فهو أولى، فهذا أيضا وجه ما، وإن كان دليلا على نقصان العقل، وغلبة الغضب عليه. فأما إيجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لأحد في علم الله تعالى، ولا فيه دفع أذى عن المجني عليه، ففي غاية

Bu söz, ceza vermekten vazgeçmenin son derece kötü olduğunu söyleyen kimsenin sözünden daha doğrudur. Aslında bunlarm hepsi yanlıştır ve gayeleri düşünerek elde edilen vehimlerin gereğine uymaktır. Yüce Allah bunların hepsinden münezzehtir. Ancak biz onların hayallerinin yanlışlığını göstermek için, yanlış olana bir başka yanlış ile karşılık vermek istedik.

[43] Altıncı İddia

Mu'tezile'ye muhalefet ederek, şeriat gelmese de yüce Allah'ı bilmenin ve O'nun nimetlerine şükretmenin kullar için zorunlu olmayacağını iddia ediyoruz. Onlar ise sadece akla sahip olmanın bunu zorunlu kılacağını söylerler. Bunun delili ise şu görüşümüzdür: Akıl, kendi üzerine düşen bir faydadan dolayı araştırma yapmayı ve bilgi edinmeyi gerekli kılar, ya da o, şu an (dünya) ve ileride (âhiret) elde edilecek faydalar hakkında, varlığının ve yokluğunun aynı konumda bulunduğunu kabul eder. Aklın şimdi ya da ileride [gerçekleşmesinde] kesin olarak hiçbir fayda olmadığını kabul ederek bir şeyin zorunluluğunu gerektirdiğini söylerseniz, bu, aklın değil cehâletin hükmü olur. Çünkü akıl, faydasız (*abes*) olan bir şeyi emretmez. Faydası olmayan şeylerin tamamı ise abestir. Bu, bir faydadan dolayı olursa, bu fayda ya ibadet edilen varlık (*ma'bûd*) ya da [ibadet eden] kul ile ilgilidir. Bu faydanın tüm faydalardan yüce ve münezzeh olan varlık ile ilgili olması imkânsızdır. Bu [fayda] kul ile ilgili olduğunda ise ya hemen ya da sonra gerçekleşmelidir. Bu faydanın hemen (dünyada) gerçekleşmesi, faydası olmayan yorgunluktan başka bir şey değildir. Onun ileride (âhirette) gerçekleşmesinde ise bir mükafat beklentisi vardır. Bu durumda kul, bu fiilinden dolayı mükafat göreceğini nereden bilmektedir? Oysa ki bundan dolayı cezalandırılması da mümkündür. Onun mükafat göreceğine hükmetmek, aslı olmayan bir ahmaklıktır.

[44] Şayet, "İnsanın aklına onun bir Rabbi olduğu, eğer şükrederse onu mükafatlandıracağı ve ihsanda bulunacağı, nimetlerini inkâr ettiğinde ise onu cezalandıracağı gelebilir. Şükrettiğinden dolayı ceza göreceği ise hiçbir şekilde aklına gelmez. Aklın verdiği bir hükümde vehmedilen bir zarardan sakınmak, bilinen bir zarardan sakınmak gibidir" denirse, biz de şöyle deriz:

القبح. فهذا أقوم من قول من يقول إن ترك العقاب في غاية القبح، والكل باطل، واتباع لموجب الأوهام التي وقعت بتوهم[١٩] الأغراض، والله تعالى متقدس عنها ولكنا أردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم.

[٤٣] الدعوى السادسة

ندعي أنه لو لم يرد الشرع، لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى، وشكر نعمته خلافا للمعتزلة، حيث قالوا بأن العقل بمجرده موجب، وبرهانه هو أن نقول: العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه، أو مع الاعتراف بأن وجوده، وعدمه في حق الفوائد عاجلا، وآجلا بمثابة واحدة، فإن قلتم: يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعا عاجلا، وآجلا، فهذا حكم الجهل، لا حكم العقل. فإن العقل لا يأمر بالعبث، وكلما هو خال عن الفوائد كلها، فهو عبث. وإن كان لفائدة، فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود أو إلى العبد ومحال أن ترجع إلى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائد، وإن رجعت إلى العبد فلا يخلو أن يكون في الحال، أو في المآل، أما في الحال فهو تعب محض لا فائدة فيه، وأما في المآل، فالمتوقع هو الثواب، ومن أين علم أنه يثاب على فعله، بل ربما يعاقب عليه؟ فالحكم عليه بالثواب حماقة لا أصل لها.

[٤٤] فإن قيل: يخطر بباله أن له ربا، إن شكره أثابه، وأنعم عليه، وإن كفر نعمته عاقبه عليه، ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر، والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن العلوم. قلنا:

---

[١٩] يتوهم

Aklını kullanan bir kimsenin tabiatının, ister mevhum isterse de bilinen olsun, zarardan kaçınmaya teşvik etiğini inkâr etmiyoruz. Bu teşviğe, "zorunluluk" (*îcâb*) adını vermek de mümkündür. Çünkü ıstılahlar konusunda bir sıkıntı yoktur. Burada asıl tartışma, şükrün ve onu terk etmenin yüce Allah açısından aynı olduğunu, bizim gibi olmadığını bildiğimiz halde, mükafat ve cezayı varsayarak fiil cihetini terke tercih etmektir. Çünkü insan, şükür ve övgüden dolayı memnun olur ve bunlardan zevk alırken nankörlükten dolayı da acı duyar ve eziyet çeker. Yüce Allah hakkında bu iki işin birbirine eşit olduğu ortaya çıktığında, [O'nun] bu iki taraftan birini tercih etmesi imkânsız olur. Aksine, insanın aklına bunun tam tersinin gelmesi de mümkündür ki, bu da şükrettiği için cezalandırılmasıdır. Bunun ise iki nedeni olabilir:

[45] Bunlardan ilki; kulun şükür ile meşgul olmasının, düşüncesini ve kalbini buna bağlı işlere yormasının, onu lezzet ve arzu veren işlerden alıkoymasıdır. Çünkü o, arzu (*şehvet*) ile yaratılan ve arzu veren şeylere imkân verilen bir kuldur. Belki de amaç, kulun nefsinin hoşuna giden şeylerle ilgilenmesi, yüce Allah'ın nimetlerinin hakkını vermesi ve yüce Allah için faydası olmayan işlerle kendini yormamasıdır. Bu ihtimal daha belirgindir.

[46] İkincisi ise; bir kimsenin kendisini, krallardan birinin sıfatını, ahlakını, yerini, ailesiyle birlikte uyuduğu mekânı ve diğer tüm gizli sırlarını araştırmak suretiyle, onun verdiği nimetlere şükreden bir kişiyle kıyaslamasıdır. Bu kimseye; "Sen bu şükrün sayesinde boynunun vurulmasını hakettin. Bu gereksiz şeyleri yapmanın sebebi nedir? Sen kimsin ki, kralların sıfatlarını, fiilerini ve ahlakını araştırıyorsun. Niçin sadece seni ilgilendiren işlerle ilgilenmiyorsun?" denir. Yüce Allah'ı bilmek isteyen bir kimse, onun yüce sıfatlarının, hikmetinin, fiillerinin ve fiillerindeki sırların inceliklerini bilmesi gerektiğini düşünür. Tüm bunlar yüksek bir makama sahip kimselerin elde edebileceği hususlardır. Öyleyse kul bu makamı hak ettiğini nereden bilmiştir? Böylece bu [eleştirilerin] kaynağının, alışkanlıklardan dolayı içlerinde kökleşen, benzerlerine ters düşen, ancak kurtuluşu olmayan vehimler olduğu ortaya çıkar.

نحن لا ننكر أن العاقل يستحثه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوما أو معلوما، فلا يمنع من إطلاق اسم الايجاب على هذا الاستحثاث. فإن الاصطلاحات لا مشاحة فيها، ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب، والعقاب مع العلم بأن الشكر، وتركه في حق الله تعالى سبان، لا كالواحد منا. فإنه يرتاح بالشكر، والثناء، ويهتز له، ويستلذه ويتألم بالكفران، ويتأذى به. فإذا ظهر استواء الأمرين في حق الله تعالى، فالترجيح لأحد الجانبين محال، بل ربما يخطر بباله نقيضه، وهو أنه يعاقب على الشكر لوجهين:

[٤٥] أحدهما أن اشتغاله به تصرف في فكره، وقلبه بأتعابه، وصرفه عن الملاذ، والشهوات، وهو عبد مربوب خلق له شهوة، ومكن من الشهوات، فلعل المقصود أن يشتغل بلذات نفسه، واستيفاء نعم الله تعالى، وأن لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله تعالى فيه. فهذا الاحتمال أظهر.

[٤٦] الثاني، أن يقيس نفسه على من يشكر ملكا من الملوك بأن تبحث عن صفاته، وأخلاقه، ومكانه، وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة مجازاة على إنعامه عليه. فيقال له أنت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة. فما لك ولهذا الفضول ومن أنت حتى تبحث عن أسرار الملوك، وصفاتهم، وأفعالهم، وأخلاقهم؟ ولماذا لا تشتغل بما يهمك؟ فالذي يطلب معرفة الله تعالى كأنه ينبغي أن يعرف دقائق صفاته تعالى وحكمته وأفعاله، وأسراره في أفعاله. وكل ذلك مما لا يؤهل له إلا من له منصب. فمن أين عرف العبد أنه مستحق لهذا المنصب؟ فاستبان أن مآخذهم أوهام رسخت فيهم من العادات، تعارضها أمثالها، ولا محيص عنها.

[47] Denirse ki: "Şayet zorunluluğun kaynağı aklın gerekli kılması olmasaydı, bu, peygamberin güç duruma düşmesine sebebiyet verirdi. Şöyle ki, o, mucize getirdiğinde ve 'O'nun hakkında düşünün' dediğinde, muhatabı şöyle der: 'Eğer düşünmek (*nazar*) zorunlu değilse bunu yapmayacağım. Eğer düşünmek zorunlu ise, bunu idrâk edenin akıl olması imkânsızdır, çünkü akıl bir şeyi zorunlu kılmaz. Onu idrâk edenin şeriat olması da imkânsızdır, çünkü şeriat mucize hakkında düşünmeden ortaya çıkmaz. Dolayısıyla şeriatın varlığı ortaya çıkmadan [mucize hakkında] düşünmek de gerekmez. Bu ise nübüvvetin doğruluğunun hiçbir şekilde anlaşılamamasına götürür.'"

[48] Bu söze verilecek cevap şudur: Bu sorunun nedeni zorunluluğun (*vücûb*) gerçek mânâsını bilmemektir. Biz zorunluluğun mânâsının, terkinde bulunan mevhum ya da bilinen bir zararı defetmek için, fiili yapmayı, onu terk etmeye tercih etmek olduğunu açıklamıştık. Zorunluluğun mânâsı bu olduğunda, bir şeyi zorunlu kılan aynı zamanda onu tercih edendir ki, o da yüce Allah'dır. Ceza vermek, düşünmenin terk edilmesine bağlandığında, düşünmek onu terk etmeye tercih edilmiş olur. Bu durumda, Hz. Peygamberin (s.a.s.) sözünün mânâsı, yüce Allah'ın cezayı bu ikisinden (fiil-terk) birine bağlamayı tercih etmesinden dolayı [düşünmenin] zorunlu ve tercihe şâyân olmasıdır. Burada idrâk olunan, zorunluluğun kendisi değil, zorunluluğu bilme yönünden ibarettir. Zorunlu olanın (*vâcib*) zorunlu olduğunun bilinmesi şart değildir. Aksine, dileyen kimsenin onu bilmesi mümkündür. Bu nedenle Peygamber (s.a.s.) aslında söyle demektedir: "Küfür insanı helâk eden bir zehir, iman ise mutlu eden bir şifadır. Yüce Allah bunlardan birini mutlu edici, diğerini ise helâk edici kılmıştır. Ben hiçbir şeyi sana zorunlu kılamam. Çünkü zorunlu kılmak bir tercihtir ve tercih edici Allah'tır. Ben [küfrün] zehirli olduğunu söylüyorum ve doğruluğumu bileceğin bir yola seni sevkediyorum. Bu yol ise mucize hakkında düşünmendir. Bu yola girersen [gerçeği] öğrenir ve kurtulursun, terk ettiğinde ise helâk olursun."

[49] Bu, önüne konulan iki ilaçtan hangisini kullanacağı hususunda tereddüt eden hastaya giden bir doktora benzer: Bu doktor hastaya şöyle der: "Bu ilacı kullanma! Çünkü bu ilaç hayvanı helâk eder. Şu kediye yedirerek bu gerçeği öğrenebilirsin. Bunu yaptığında kedinin hemen öldüğünü ve dediklerimin ortaya çıktığını göreceksin.

[٤٧] فإن قيل: فإن لم يكن مدرك الوجوب مقتضى العقول، أدى ذلك إلى إفحام الرسول. فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها. فللمخاطب أن يقول إن لم يكن النظر واجبا فلا اقدم عليه، وإن كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل. والعقل لا يوجب، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع، والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة، ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع، فيؤدي إلى أن لا تظهر صحة النبوة أصلا.

[٤٨] والجواب أن هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب. وقد بينا أن معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك، أو معلوم. وإذا كان هذا هو الوجوب، فالموجب هو المرجح، وهو الله تعالى. فإنه إذا أناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه. ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم إنه واجب مرجح بترجيح الله تعالى في ربطة العقاب بأحدهما. وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب، لا عن نفس الوجوب. وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما، بل أن يكون علمه ممكنا لمن أراده. فيقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الكفر سم مهلك والإيمان شفاء مسعد بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا، والآخر مهلكا. ولست أوجب عليك شيئا. فإن الايجاب هو الترجيح، والمرجح هو الله تعالى. وإنما أنا مخبر عن كونه سما، ومرشد لك إلى طريق تعرف به صدقي، وهو النظر في المعجزة، فإن سلكت الطريق عرفت ونجوت؛ وإن تركت هلكت.

[٤٩] ومثاله مثال طبيب انتهى إلى مريض، وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه. فقال له أما هذا فلا تتناوله فإنه مهلك للحيوان، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيموت على الفور، فيظهر لك ما

Diğer ilaca gelince, senin iyileşmen bunun sayesinde olacaktır ve bunu deneyerek öğrenebilirsin. Bunun yolu ilacı içmen ve hemen şifa bulmandır. Senin hayatta kalman ya da ölmen arasında benim ve hocam açısından bir fark yoktur. Çünkü hocamın senin yaşamana ihtiyacı yoktur, ben de öyleyim." Bunun üzerine hasta; "Bunu [bilmem] senin sözünle mi yoksa akılla mı zorunludur? Bu açığa kavuşmadıkça [dediklerini] denemeye çalışmayacağım" derse, kendisini helâk etmiş olur, ancak doktora bir zarar gelmez.

[50] Peygamberin (s.a.s.) durumu da böyledir. Allah ona; tâatin şifa, isyanın ise hastalık olduğunu, imanın mutluluk verdiğini, küfrün ise helâka sürüklediğini bildirmiştir. O, ister mutlu olsun ister mutsuz, hiçbir varlığa muhtaç olmadığını peygambere bildirmiştir. Peygamberin görevi tebliğ etmek, bilgiye yöneltmek ve gerisiyle ilgilenmemektir. Her kim bunları düşünürse kendi lehinedir, her kim de bunda bir eksiklik gösterirse kendi aleyhine olur ki, bu açıktır.

[51] Şayet; "Burada mesele, aklın zorunlu kılması ile bağlantılıdır. Çünkü insan, [peygamberin] sözünü ve iddiasını duymak suretiyle azabı bekler, akıl ise bundan sakınmaya sevk eder. Bu ise ancak düşünerek meydana gelir. O halde onun düşünmesi gerekli olur" denirse, biz de deriz ki: Herhangi bir plana tâbi olmadan ve bir durumu taklit etmeden, bu meseledeki kapalılığı giderecek olan gerçek şudur: Daha önce de açıklandığı gibi zorunluluk (*vücûb*), fiil hakkında bir tür tercihten ibarettir. Burada zorunlu kılan (*mûcib*) yüce Allah'tır, çünkü tercih eden de O'dur. Peygamber, bu tercihi haber veren kişidir. Mucize ise onun verdiği haberin doğruluğunun delilidir. Düşünme (*nazar*) bu doğruluğu bilmenin bir vasıtasıdır. Akıl ise düşünmek ve haberin mânâsını anlamak için bir araçtır. İnsan tabiatı, mahzurlu olanı akıl vasıtasıyla anladıktan sonra, bundan sakınmaya teşvik eder. Bu teşvik için, vaad edilen cezaya aykırı olan ve yine vaad edilen mükafata uyan bir tabiatın olması gereklidir. Ancak [tabiat] kaçınılması gereken fiilleri anlamadan ve onu zan ya da ilim olarak takdir etmeden buna teşvik etmez. Tabiat bunları ancak akıl ile kavrar. Akıl bu tercihi bizâtihi değil, peygamberden işiterek anlar. Peygamberin kendisi de bir fiili yapmayı, ondan vazgeçmeye tercih edemez. Aksine [burada] tercih edici olan Allah, haber veren ise peygamberdir. Peygamberin doğruluğu ise kendisi ile değil, mucize ile ortaya çıkar. Mucize ise üzerinde düşünülmedikçe bir şeye delâlet etmez. Bir şey üzerinde düşünmek ise ancak akıl ile olur. O halde mânâlar açığa çıkmış olur.

قلته. وأما هذا ففيه شفاؤك، وأنت قادر على معرفته بالتجربة، وهو أن تشربه، فتشفى، فلا فرق في حقي، ولا في حق أُستاذي بين أن يهلك أو يشفى. فإن أُستاذي غني عن بقائك، وأنا أيضا كذلك، فعند هذا لو قال المريض هذا يجب علي بالعقل أو بقولك؟ وما لم يظهر لي هذا لم أشتغل بالتجربة، كان مهلكا نفسه ولم يكن على الطبيب ضرر.

[٥٠] فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء. وأن الإيمان مسعد، والكفر مهلك، وأخبره بأنه غني عن العالمين سعدوا، أم شقوا. فإنما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريقة المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه، ومن قصر فعليها، وهذا واضح.

[٥١] فإن قيل: فقد رجع الأمر إلى أن العقل هو الموجب من حيث أنه بسماع كلامه، ودعواه يتوقع عقابا، فيحمله العقل على الحذر، ولا يحصل إلا بالنظر، فيوجب عليه النظر. قلنا: الحق الذي يكشف الغطاء عن هذا من غير اتباع رسم وتقليد أمر هو أن الوجوب كما بان، عبارة عن نوع رجحان في الفعل.والموجب هو الله تعالى، لأنه هو المرجح، والرسول مخبر عن الترجيح، والمعجزة دليل على صدقه في الخبر. والنظر سبب في معرفة الصدق، والعقل آلة النظر، والفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر، بعد فهم المحذور بالعقل، فلا بد من طبع يخالفه العقوبة الموعودة، ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثا. ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظنا، أو علما، ولا يفهم إلا بالعقل، والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول. والرسول ليس يرجح الفعل على الترك بنفسه، بل الله هو المرجح. والرسول مخبر، وصدق الرسول لا يظهر بنفسه، بل بالمعجز، والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها. والنظر بالعقل، فإذا قد انكشفت المعاني.

[52] Lafızlar konusunda doğru olan şunu demektir: Zorunluluk (*vücûb*) tercih etme üstünlüğü (*rüchân*), zorunlu kılan (*mûcib*) yüce Allah, haber veren ve sakınılması gereken fiili tanıtan ise peygamberdir. Peygamberin doğruluğunu gösteren ise akıldır, kurtuluş yoluna girmeye teşvik eden ise tabiattır. Bu meseledeki gerçeği böyle anlamak, sıkıntıyı çözmeyen ve kapalılığı gidermeyen olağan sözlere iltifat etmemek gerekir.

[53] Yedinci İddia

Biz, peygamber göndermenin mümkün olduğunu, imkânsız ve zorunlu olmadığını iddia ediyoruz. Mu'tezile bunun zorunlu olduğunu söylemektedir ki, onları reddetme metodumuz daha önce geçmişti. Berâhime[17] de bunun imkânsız olduğunu söylemektedir. Peygamber göndermenin mümkün olmasının delili ise şudur: Yüce Allah'ın konuşan ve güç yetiren olduğu ispatlandığında, sesleri, lafızları, rakamları ve diğer delâlet türlerini yaratan nefsî kelâmı ispat etmek de mümkün olur. Daha önce peygamberler göndermenin imkânına dair deliller ortaya konmuştu. Bununla biz, alışkanlığın gereği olarak, âhirette faydalı ve zararlı olan fiile dair bir haberin Allah'ın zâtıyla kâim olmasını kastediyoruz. Böylece O'ndan bir fiil meydana gelir, bu, bir şahsın bu haberi iletmesidir. Haberi tebliğ etmek de onun görevidir. O'ndan, bu şahsın peygamberlik iddiası ile birlikte olağanüstü bir fiil meydana gelir. Bunların hiçbiri O'nun zâtı hakkında imkânsız değildir. Çünkü bunlar nefsî kelâm ile kelâma delâlet eden ve peygamberi doğrulayan [fiilin] yaratılması ile ilgili hususlardır. Şayet iyi ve kötü görme (ilkesi) açısından bunun imkânsızlığına hükmedilirse, yüce Allah hakkında bu ilkeyi kökten reddederiz. Sonra, kötü görme ilkesi nedeniyle peygamber göndermenin kötü olduğunu iddia etmek de mümkün değildir.

17 Milattan önce Hindistan'da doğan ve Vedaları kutsal kitap olarak kabul eden Brahmanizm, İslâm kaynaklarında Berâhime olarak isimlendirilir. İslam akîdesiyle uyuşmayan birçok inanca sahip olan bu din, daha ziyade nübüvvet karşıtı fikirlerinden dolayı kelâm metinlerinde konu edilmiştir.

[٥٢] والصحيح في الألفاظ أن يقال: الوجوب هو الرجحان، والموجب هو الله تعالى، والمخبر هو الرسول، والمعرف للمحذور، وصدق الرسول هو العقل؛ والمستحث على سلوك سبيل الخلاص هو الطبع. فهكذا ينبغي أن يفهم الحق في هذه المسألة. ولا يلتفت إلى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض.

[٥٣] الدعوى السابعة

ندعي أن بعثة الأنبياء جائزة، وليس بمحال، ولا واجب. وقالت المعتزلة إنه واجب، وقد سبق وجه الرد عليهم. وقالت البراهمة إنه محال. وبرهان الجواز أنه مهما قام الدليل على أن الله تعالى متكلم، وقام الدليل على أنه قادر، لا يعجز عن أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ، وأصوات، أو رقوم، أو غيرها من الدلالات. وقد قام دليل على جواز إرسال الرسل. فإنا لسنا نعني به إلا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة، والأمر الضار بحكم إجراء العادة. ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر، وعلى أمره بتبليغ الخبر، ويصدر منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالة، فليس شيء من ذلك محالا لذاته، فإنه يرجع إلى الكلام النفسي، وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام؛ وما هو مصدق للرسول، وإن حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح، والاستحسان، فقد استأصلنا هذا الأصل في حق الله تعالى. ثم لا يمكن أن يدعى قبح إرسال الرسول على قانون الاستقباح، فالمعتزلة مع

Nitekim Mu'tezile de bu sonuca varmış, ancak bunu kötü görmemiştir. Bunun kötülüğünü ve zâtı itibarıyla imkânsız olduğunu kavramak da zorunlu değildir. Burada onların şüphelerini de zikretmek gerekir. Onların çarpıttıkları başlıca üç şüphe vardır:

[54] Birinci şüphe şu sözleridir: Allah Peygamberi (s.a.s.) aklın gerekli kıldığı hususlar ile gönderseydi, akla muhtaç olmayan konularda peygamber gönderilmesi abes olurdu ki, yüce Allah'ın böyle bir şey yapması imkânsızdır. Akla aykırı olan hususlarla gönderdiğinde ise onu kabul etmek ve doğrulamak imkânsız olurdu.

[55] İkinci şüphe: Peygamberin doğruluğunu bilmek imkânsız olduğundan peygamber göndermek de imkânsızdır. Yüce Allah, insanlara açıktan konuşarak doğruluğunu sözlü olarak anlatsa, peygambere de ihtiyaç kalmazdı. Bunu sözlü olarak yapmadığında, peygamberin doğruluğunu olağanüstü bir fiil (mucize) ile göstermeyi amaçlar. Bu durumda bu fiil, sihirden, tılsımlardan ve özel yetenekli insanların (*havâs*) şaşırtıcı fiillerinden ayırt edilemez. Bu fiilleri bilmeyen kimseler için bunlar olağanüstü fiillerdir. Olağanüstü olmak bakımından birbirine eşit olduklarında ise mucizeye güvenilemez ve tasdiki gerektiren ilim meydana gelmez.

[56] Üçüncü şüphe: Bu fiilin (mucize) sihirden, tılsımlardan ve tahayyüllerden nasıl ayırt edileceği bilindiğinde, onun doğruluğu nereden bilinecektir? Belki de yüce Allah, onu tasdik ettirerek bizi saptırmak ve aldatmak istemiştir. Belki de Peygamberin (s.a.s.) mutluluk verici olduğunu söylediği her şey bedbaht edici, bedbaht edici olduğunu söylediği şeyler de mutluluk vericidir. Ancak yüce Allah peygamberin sözüyle bizi helâk etmek ve aldatmak istemiştir. Size göre yüce Allah [insanları] saptırması ve aldatması mümkündür. Çünkü akıl bunu ne iyi ne de kötü görmektedir. Bu, en güçlü şüphedir ve Mu'tezile'den birisi aklın kötü göstermesini kabul ettirmek istediğinde bununla mücadele etmek gerekir. Zira o; "Şayet aldatmak kötü olmasaydı, peygamberlerin doğruluğu ve onun yanıltmadığı da asla bilinemezdi" demektedir.

المصير إلى ذلك لم يستقبحوا هذا، فليس إدراك قبحه، ولا إدراك امتناعه في ذاته ضروريا فلا بد من ذكر شبههم. وعليه ما موهوا به[٢٠] ثلاث شبه:

[٥٤] الشبهة الأولى: قولهم: إنه لو بعث النبي صلى الله عليه وسلم بما تقتضيه العقول، ففي العقول غنية عنه، وبعثة الرسول عبث، وذلك وعلى الله محال، وإن بعث بما يخالف العقول، استحال التصديق والقبول.

[٥٥] الشبهة الثانية: إنه يستحيل العبث، لأنه يستحيل تعريف صدقه، لأن الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه، وكلمهم جهارا، فلا حاجة إلى رسول، وإن لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر، والطلسمات، وعجائب الخواص، وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها، وإذا استوى في خرق العادة لم يؤمن بذلك، فلا يحصل العلم بالتصديق.

[٥٦] الشبهة الثالثة: أنه إن عرف تمييزها عن السحر، والطلسمات، والتخيلات. فمن أين يعرف الصدق؟ ولعل الله تعالى أراد إضلالنا، وإغواءنا بتصديقه، ولعل كلما قال النبي صلى الله عليه وسلم أنه مسعد، فهو مشق. وكلما قال مشق فهو مسعد، ولكن الله أراد أن يسوقنا إلى الهلاك، ويغوينا بقول الرسول. فإن الإضلال والإغواء غير محال على الله تعالى عندكم، إذ العقل لا يحسن، ولا يقبح. وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يجادل بها المعتزلي عند رومه إلزام القول بتقبيح العقل. إذ يقول: إن لم يكن الاغواء قبيحا، فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم أنه ليس باضلال.

---

[٢٠] و غاية ما موهو به

[57] Bu şüphelere cevap olarak deriz ki: Birinci şüphe zayıftır. Çünkü Peygamberimiz (s.a.s.) aklın tek başına bilemeyeceği, ancak anlatıldığında kavrayabileceği konuları haber vermek için gelmiştir. Çünkü akıl insanı, fiillerden, sözlerden, huylardan ve inanç esaslarından hangisinin faydalı ve zararlı olduğunu gösteremez. Akıl tek başına ilaçların ve şifa verici maddelerin (*akâkîr*) özelliklerini kavrayamadığı gibi insanı bedbaht ve mutlu eden şeyleri de ayırt edemez. Ancak akıl, anlatıldığı zaman bunları kavrar, doğrular ve duyarak faydalanır. Böylece yok olmaktan kaçınarak onu mutlu eden şeye yönelir. Bu, hastalığı ve ilacı bilme konusunda doktorun sözünden faydalanan ve sonra doktorun doğru söylediğini, hallerin delâletiyle bilen kimseye benzer. Bu ikisi arasında bir fark yoktur.

[58] İkinci şüphe ise mucizenin sihir ve tahayyülden ayırt edilememesidir ki, gerçekte durum böyle değildir. Çünkü aklı başında olan insanlardan hiçbiri sihrin, ölüleri diriltilmesi, asânın yılana dönüşmesi, ayın ikiye bölünmesi, denizin ikiye ayrılması, körlerin ve alacalıların iyileşmesi ve buna benzer sonuçlar vereceğini kabul etmez. Özet olarak söylemek gerekirse, bunu söyleyen kimse, yüce Allah'ın gücü dâhilinde olan her fiilin sihir yoluyla elde edilmesini mümkün görüyorsa, bu, imkânsızlığı zorunlu olarak bilinen bir sözdür. Bu kişi [sözüyle] iki fiilin arasını ayırıyorsa, bu durumda sihir olmadığını bildiği bir fiil ile peygamberi tasdik etmeyi düşünmüştür. Ardından geriye sadece peygamberleri ve tek tek mucizeleri araştırmak kalır. Onların gösterdikleri mucizeler, sihir ile elde edilmesi mümkün olan fiiller türünden midir, değil midir? Bu hususta bir şüphe meydana geldiğinde, peygamber bu mucizeyle, sihirbazların en büyüklerinden oluşan bir topluluğa meydan okumadıkça, onlara karşı çıkma fırsatı vermedikçe ve onlar da bundan âciz kalmadıkça, onun tasdiki gerçekleşmez. Mucizeleri tek tek araştırmak ise şu an amacımız değildir.

[59] Üçüncü şüphe ise yüce Allah'ın aldatabileceğini düşünmek ve bu nedenle şüpheye düşmektir. Deriz ki: Mucizenin peygamberin doğruluğunu gösterme yönü bilindiğinde, peygamberin güvenilir bir kimse olduğu da bilinir. Bu ise peygamberliği, onun anlamını ve delâlet yönünü

[٥٧] والجواب أن نقول: أما الشبهة الأولى، فضعيفة. فإن النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبرا بما لا تستقل العقول بمعرفته؛ ولكن يستقل بفهمه إذا عرف. فإن العقل لا يرشد إلى النافع، والضار من الأعمال، والأقوال، والأخلاق، والعقائد. ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية، والعقاقير. ولكنه إذا عرف، فهم، وصدق وانتفع بالسماع. فيجتنب الهلاك، ويقصد المسعد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء، والدواء. ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن حالات، فلا فرق.

[٥٨] فأما الشبهة الثانية، وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر، والتخيل، فليس كذلك. فإن أحدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى، وقلب العصا ثعبانا، وفلق القمر، وشق البحر، وإبراء الأكمه والأبرص. وأمثال ذلك القول الوجيز إن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور لله تعالى، فهو ممكن تحصيله بالسحر، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة، أو إن فرق بين فعل وفعل فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم أنه ليس من السحر، ويبقى النظر بعده في أعيان الرسل، وآحاد المعجزات. وأن ما أظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر، أم لا؛ ومهما وقع الشك فيه، لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي على ملأ من أكابر السحرة، ولم يمهلهم مدة المعارضة أو لم يعجزوا عنه، وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات.

[٥٩] وأما الشبهة الثالثة، وهو تصور الإغواء من الله تعالى، والتشكيك لسبب ذلك، فنقول: مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم علم أن ذلك مأمون عليه، وذلك بأن يعرف

bilmekle mümkündür. Deriz ki: Şayet bir insan, kralın huzurunda onun askerlerine, kral tarafından gönderilen bir elçi olduğunu ve yiyeceklerin ve arazilerin paylaşımı hususunda kralın ona itaat edilmesini zorunlu kıldığını söyleyerek meydan okusa, askerler ondan buna dair kesin bir delil isterler. Kral ise susmaktadır. Bu durumda o, [krala] şöyle der: Ey kral! Eğer ben bu iddiamda haklıysam, alışkanlığının tersine peşpeşe üç kere tahtından kalkıp oturarak beni tasdik et! Onun bu ricası üzerine kral peşpeşe üç kere tahtından kalkar ve sonra oturur. Böylece orada bulunanların akıllarına, kralın aldatma alışkanlığının bulunduğu ya da onun hakkında bunun imkânsız olduğu gelmeden, bu insanın kralın elçisi olduğuna dair zorunlu bir bilgi oluşur. Aksine kral; "Doğru söyledin, ben seni elçi ve vekil tayin ettim" dediğinde onun elçi ve vekil olduğu anlaşılır. Kral alışkanlığına fiilen muhalefet ettiğinde de bu, "Sen benim elçimsin" demek gibi olur. İşte bu, makam verme, tayin etme ve görevlendirme işlerinin başlangıcıdır. [Onun] görevlendirme (*tefvîz*) konusunda yalan söylenmesi düşünülemese de haber verme konusunda bu mümkündür. Bunun tasdik ya da görevlendirme olduğunu bilmek ise zorunludur.

[60] Dolayısıyla, bu açıdan hiç kimse peygamberlerin doğruluğunu reddedemez. Aksine onlar peygamberlerin getirdiğinin olağanüstü olduğunu reddederler ya da onu sihir ve kandırmaca (*telbîs*) olarak yorumlarlar. Ya da onlar konuşan, emreden, yasaklayan, tasdik eden ve peygamber gönderen bir Rabbin varlığını inkâr ederler. Bir kimse bunların tamamını ve mucizenin yüce Allah'ın fiili olduğunu kabul ettiğinde ve O'nun; "O benim elçimdir, size mutlu ve bedbaht olmanızın yolunu bildirmek için gelmiştir" dediğini kulaklarıyla duyduğunda, sizi O'nun, peygamberleri ve onların gönderildiği insanları aldattığına inandıran şey nedir? Şüphesiz bu (peygamber göndermek) imkânsız değildir.

[61] [Denirse ki] "Aklın bir fiilin kötülüğüne hükmettiğini kabul etmediğiniz müddetçe, peygamberin bedbaht eden bir şeyi mutluluk verici, mutluluk verici olan bir şeyi ise bedbaht edici olarak bildirmesi imkânsız olmaz. Aksine peygamberin yokluğu takdir edilerek yüce Allah'ın sözlü olarak 'Sizin kurtuluşunuz oruç, namaz ve zekattadır, helâkiniz ise bunları terk etmektedir' derse, O'nun doğruluğunu ne ile bileceğiz? Belki O, bizleri aldatmak ve helâk etmek için lafı dolandırmaktadır.

الرسالة ومعناها، ويعرف وجه الدلالة. فنقول: لو تحدى إنسان بين يدي ملك على جنده أنه رسول الملك إليهم، وأن الملك أوجب طاعته عليهم في قسمة الأرزاق والاقطاعات، فطالبوه بالبرهان. والملك ساكت. فقال: أيها الملك إن كنت صادقا في ما ادعيته فصدقني بأن تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي، وتقعد على خلاف عادتك، فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات، ثم قعد، حصل للحاضرين علم ضروري بأنه رسول الملك قبل أن يخطر ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواء، أم يستحيل في حقه ذلك، بل لو قال الملك صدقت، وقد جعلتك رسولا أو وكيلا، لعلم أنه رسول، ووكيل. فإذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله أنت رسولي، وهذا ابتداء نصب، وتولية، وتفويض. ولا يتصور الكذب في التفويض وإنما يتصور في الإخبار، والعلم يكون هذا تصديقا وتفويضا ضروري.

[٦٠] ولذلك لم ينكر أحد صدق الأنبياء من هذه الجهة، بل أنكروا كون ما جاء به الأنبياء خارقا للعادة، أو حملوه على السحر، والتلبيس، أو أنكروا وجود رب متكلم آمر، ناه، مصدق مرسل. فأما من اعترف بجميع ذلك، واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى وسمعوه بآذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم، وشقاوتكم. فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه؟ وأخبر عن المشقى بأنه مسعد، وعن المسعد بأنه مشقى. فإن ذلك غير محال.

[٦١] إذا لم تقولوا بتقبيح العقول، بل لو قدر عدم الرسول، ولكن قال الله تعالى شفاها نجاتكم في الصوم، والصلاة، والزكاة، وهلاككم في تركها. فبم نعلم صدقه؟ فلعله يلبس علينا ليغوينا، ويهلكنا. فإن الكذب

Çünkü size göre yalan söylemek zâtı itibarıyla kötü değildir. Şayet zâtı itibarıyla kötü olsaydı, yüce Allah zulüm, kötülük ve tüm yaratıkları helâk eden bir fiili yapması mümkün olurdu."

[62] Bu iddiaya karşı cevap şudur: O yalan söylemekten uzaktır, çünkü yalan ancak sözde olur. Yüce Allah'ın kelâmı ise ses ve harf değildir ki, ona kandırma (*telbîs*) bulaşsın. Aksine o, yüce Allah'ın zâtı ile kâim olan bir mânâdır. İnsanın bildiği tüm bilgiler, onun zâtıyla kâimdir ve bilgisine uygun olarak bilineni haber vermekten ibarettir ki bunlarda yalan bulunması düşünülemez. Yüce Allah hakkında da durum böyledir. Özetle söylemek gerekirse, Allah'ın zâtına ait olan kelâmda (*kelâm-ı nefsî*) yalan olması imkânsızdır. Bu söz onların söylediklerinden bizi kurtarır. Bununla birlikte, bir fiilin yüce Allah'ın olduğu, insan kudretinin dışında bulunduğu ve peygamberlik iddiasıyla birlikte gerçekleştiği bilinse de, bu fiilin tasdikiyle birlikte zorunlu bilginin hâsıl olduğu anlaşılır. Bu durumda, onun beşerin kudret sınırı içinde olup olmadığından şüphe edilebilir. Onun yüce Allah'ın fiili olduğu bilindikten sonra ise şüpheye hiçbir mahal kalmaz.

[63] Şayet, "Kerâmetleri mümkün görüyor musunuz?" denirse biz de şöyle deriz: Âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Doğru olan, kerâmetlerin câiz olmasıdır. Kerâmet, bir insanın duası ya da ihtiyacı anında yüce Allah'ın alışılan düzeni (*âdet*) bozmasıyla alakalıdır. Bu ise zâtı itibarıyla imkânsız değildir. Zira bu mümkündür ve [onu kabul etmek] başka bir imkânsızlığa götürmediği gibi mucizenin geçersiz olmasına da götürmez. Kerâmet, meydan okumasız gösterilen bir fiildir. Meydan okumayla birlikte gerçekleştiğinde ise ona mucize deriz ve o meydan okuyan kimsenin doğruluğunu tasdik eder. Ortada bir [peygamberlik] iddiası bulunmadığında ise bu fiilin bir günahkârın elinde ortaya çıkması bile mümkündür. Çünkü kerâmet zâtı itibarıyla güç yetirilen bir fiildir.

[64] Şayet, "Yalancı bir kimsenin mucize göstermesi mümkün müdür?" denirse, biz de deriz ki: Meydan okuma ile birlikte gerçekleşen mucize yüce Allah'ın "Doğru söyledin, sen benim elçimsin" sözü konumundadır. O'nun bir yalancıyı tasdik etmesi ise zâtı gereği imkânsızdır. Zira Allah'ın "Sen benim elçimsin" dediği herkes, gerçekten O'nun elçisi

عندكم ليس قبيحا لعينه، وإن كان قبيحا، فلا يمتنع على الله تعالى ما هو قبيح، وظلم. وما فيه هلاك الخلق أجمعين.

[٦٢] والجواب: أن الكذب مأمون عليه، فإنه إنما يكون في الكلام، وكلام الله تعالى ليس بصوت، ولا حرف حتى يتطرق إليه التلبيس بل هو معنى، قائم بنفسه تعالى. فكل ما يعلمه الإنسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه، ولا يتصور الكذب فيه، وكذلك في حق الله تعالى. وعلى الجملة، الكذب في كلام النفس محال، وفي ذلك الأمن عما قالوه، وقد اتضح بهذا أن الفعل مهما علم أنه فعل الله تعالى، وأنه خارج عن مقدور البشر، واقترن بدعوى النبوة، حصل العلم الضروري بالصدق. وكان الشك من حيث الشك في أنه مقدور البشر أم لا؟ فأما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقى للشك محال أصلا البتة.

[٦٣] فإن قيل فهل تجوزون الكرامات؟ قلنا: اختلف الناس فيه. والحق أن ذلك جائز. فإنه يرجع إلى خرق الله تعالى العادة بدعاء إنسان، أو عند حاجته. وذلك مما لا يستحيل في نفسه لأنه ممكن، ولا يؤدي إلى محال آخر. فإنه لا يؤدي إلى بطلان المعجزة لأن الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به. فإن كان مع التحدي، فإنا نسميه معجزة، ويدل بالضرورة على صدق المتحدي. وإذا لم يكن دعوى، فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لأنه مقدور في نفسه.

[٦٤] فإن قيل: فهل من المقدور إظهار معجزة على يد كاذب؟ قلنا: المعجزة مقرونة بالتحدي نازلة منزلة قوله تعالى صدقت وأنت رسولي، وتصديق الكاذب محال لذاته؛ وكل من قال له أنت رسولي، صار رسولا،

olur ve yalancı olmaktan çıkar. Bu durumda onun yalancı olması ile "Sen benim elçimsin" sözü konumunda bulunmasını bir araya getirmek imkânsızdır. Çünkü onun yalancı olmasının anlamı, ona "Sen benim elçimsin" denmemesi, mucizenin anlamı ise ona "Sen benim elçimsin" denmesidir. Kralın fiili de verdiğimiz örnekteki gibi, zorunlu olarak "Sen benim elçimsin" sözüne benzer. Böylece [yalancının] mucize gösteremeyeceği anlaşılır. Zira bu imkânsızdır ve imkânsız olana güç yetirilemez. Bu ana bölümün tamamı bundan ibarettir. Şimdi, Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğinin ve haber verdiği konuların ispatına başlayalım. En iyisini bilen Allah'tır.

وخرج عن كونه كاذبا. فالجمع بين كونه كاذبا، وبين ما ينزل منزلة قوله، أنت رسولي محال. لأن معنى كونه كاذبا، أنه ما قيل له أنت رسولي؛ ومعنى المعجزة أنه قيل له أنت رسولي. فإن فعل الملك على ما ضربنا من المثال، كقوله أنت رسولي بالضرورة. فاستبان أن هذا غير مقدور. لأنه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب. ولنشرع في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وإثبات ما اخبر هو عنه والله أعلم.

Dördüncü Ana Bölüm

Bu ana bölümde dört bölüm vardır

Birinci bölüm: Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğinin ispatı hakkındadır.

İkinci bölüm: Onun getirdiği; haşr, neşr, sırat, mizan ve kabir azabı gibi konuların gerçek olduğunun açıklanması hakkındadır. Bu bölümde bir giriş ve iki alt bölüm bulunur.

Üçüncü bölüm: İmâmet hakkında olup bu konudaki tartışma üç mesele etrafındadır.

Dördüncü bölüm: Tekfir edilmesi ve edilmemesi gereken mezheplerin açıklanması ile tekfir konusunda dayanılması gereken ilkelerin gösterilmesi hakkındadır. Kitap bu bölümle sona ermektedir.

Birinci Bölüm

Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğinin ispatı hakkında

Biz onun peygamberliğini özellikle üç gruba karşı ispat etmek zorundayız:

[1] İlk grup Hristiyanlardır. Onlar Hz. Muhammed'in sadece Araplara gönderilen bir peygamber olduğunu ileri sürdüler. Bu sözün geçersiz olduğu gayet açıktır. Bununla birlikte onun hak peygamber olduğunu ise kabul ettiler. Peygamberin yalan söylemeyeceği bilinmektedir. O, insanlara ve cinlere (*sekaleyn*) gönderildiğini iddia etmiş, elçilerini Kisrâ'ya, Kayser'e ve diğer Acem krallarına göndermiş ve bu tevâtürle nakledilmiştir. Bu nedenle onların dile getirdikleri husus imkânsızdır ve çelişkilidir.

القطب الرابع

وفيه أربعة أبواب

الباب الأول في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

الباب الثاني في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر، والصراط، والميزان، وعذاب القبر حق. وفيه مقدمة وفصلان

الباب الثالث فى الامامة و فيه نظر في ثلاثة أطراف

الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق، ومن لا يجب، والاشارة إلى القوانين التي ينبغي أن يعول عليها في التكفير. وبه اختتام الكتاب

الباب الأول

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وإنما نفتقر إلى إثبات نبوته، على الخصوص، وعلى ثلاثة فرق:

[١] **الفرقة الأولى**، العيسوية: حيث ذهبوا إلى أنه رسول إلى العرب فقط لا إلى غيرهم. وهذا ظاهر البطلان. فإنهم اعترفوا بكونه رسولا حقا، ومعلوم أن الرسول لا يكذب. وقد ادعى هو أنه رسول مبعوث إلى الثقلين، وبعث رسوله إلى كسرى، وقيصر، وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه. فما قالوه محال متناقض.

[2] İkinci grup ise Yahudilerdir. Onlar şahsına ya da mucizelerine bakmadan Hz. Muhammed'in doğruluğunu reddetmişlerdir. Aksine onlar Hz. Mûsâ'dan (a.s.) sonra peygamber gelmediğini iddia etmekte, Hz. İsâ'nın peygamberliğini de reddetmektedirler. Bu nedenle onlara Hz. İsâ'nın peygamberliğini ispatlamamız gerekir. Zira zihinleri Kur'ân'ın i'câzını kavramada yetersiz olsa da, ölülerin diriltilmesi ile körlerin ve alacalıların iyileştirilmesi gibi hâdiselerdeki i'câzı kavrayabilir. Onlara şöyle denir: Sizi, ölüleri dirilterek doğruluğunu ispatlayan bir kimseyle asâyı yılana çevirerek doğruluğunu ispatlayan kişiyi birbirinden ayırt etmeye sevk eden nedir? Bu soruya verecek hiçbir cevap bulamazlar. Çünkü onlar iki şüphe nedeniyle doğru yoldan ayrılmışlardır:

[3] Bunlardan ilki, neshin bizâtihi imkânsız olduğunu söylemeleridir. Çünkü nesh onlara göre, sonradan bilmeye (*bedâ*) ve bilgide değişmeye (*tegayyür*) delâlet eder ki, Allah hakkında bu imkânsızdır.

[4] İkincisi ise bazı dinsizlerin (*mülhid*) anlayışına göre; Hz. Mûsâ'nın (a.s.); "Yer ve gök durduğu müddetçe benim dinime tâbi olunuz" sözünü dile getirmeleridir. Onlar Hz. Mûsâ'nın "Ben peygamberlerin sonuncusuyum" dediğini de belirtirler.

[5] İlk şüpheye gelirsek; bunun geçersizliği nesh konusunun anlaşılmasına bağlıdır. Nesh, yürürlükten kalktığını bildiren bir hitabın gelmemesi şartına bağlı olarak geçerliliği devam eden bir hükmün, ortadan kalktığını gösteren bir hitaptır. Buna göre bir efendinin kölesine, ayakta kalma süresini açıklamadan "Ayağa kalk!" demesi mümkündür. Bununla birlikte efendi, faydalı olduğu müddetçe onun ayakta durması gerektiğini bilir. Efendi, kölenin faydasına olan bu süreyi bilmektedir, ancak bunu köleye hatırlatmamaktadır. Bu durumda köle mutlak olarak ayakta durmakla emrolunduğunu anlamaktadır. Burada kölenin yapması gereken, efendisi oturmasını söylemeden sonsuza kadar ayakta durmasıdır. Efendisi ona oturmasını söylediğinde ise köle oturur. Burada efendinin daha önceden bilmediği ve o an öğrendiği bir faydanın belirdiği ya da ortaya çıktığı düşünülemez. Aksine efendinin ayakta durmanın faydalı olduğu süreyi ve bu konuda köleyi uyarmamanın menfaatini bilmesi de

[٢] **الفرقة الثانية**، اليهود: فإنهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه، وفي معجزاته، بل زعموا أنه لا نبي بعد موسى عليه السلام. فأنكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام. فينبغي أن نثبت عليهم نبوة عيسى عليه السلام. لأنه ربما يقصر فهمهم عن درك إعجاز القرآن؛ ولا يقصرون عن درك إعجاز إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص. فيقال لهم: ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه بإحياء الموتى، وبين من يستدل على صدقه بقلب العصا ثعباناً؟ ولا يجدون إليه سبيلا البتة.لأنهم ضلوا بشبهتين:

[٣] إحداهما، قولهم: النسخ محال في نفسه؛ لأنه يدل على البداء والتغيير، وذلك محال على الله.

[٤] والثانية انهم بعض الملحدة أن يقولوا قد قال موسى عليه السلام: عليكم بديني، ما دامت السموات والأرض، وأنه قال إني خاتم الأنبياء.

[٥] أما الشبهة الأولى فبطلانها بفهم النسخ. وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره لعدم لحقوق خطاب يرفعه، وليس من المحال أن يقول السيد لعبده: قم مطلقا. ولا يبين له مدة القيام، وهو يعلم أن القيام مقتضى منه إلى وقت بقاء مصلحته في القيام، ويعلم مدة مصلحته، ولكن لا ينبه عليها، ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقا، وأن الواجب الاستمرار عليه أبدا إلا أن يخاطبه السيد بالقعود. فإذا خاطبه بالقعود قعد. ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها، والآن قد عرفها، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة

mümkündür. Bu nedenle [efendi], yerine getirmeye devam etmesi için, emrini ona mutlak olarak vermiştir. Kölenin bu işteki menfaati değiştiğinde ise ona oturmasını emretmiştir. Şer'î hükümlerdeki farklılıkları da bu şekilde anlamak gerekir. Peygamberin gelmesi, sadece bu nedenle, kendinden önce gelen şeriatı ve hükümlerin çoğunu neshetmez. Ancak kıblenin değişmesi, haram olan bir şeyi helâl kılmak ve buna benzer bazı hükümlerde bu mümkündür. Bu maslahatlar ise asırlara ve şartlara göre değişmektedir. Bu hususta değişmeye, bilinmeyen bir şeyin açığa çıkmasına ve çelişkiye delâlet eden bir husus yoktur. Sonra, Yahudilere göre [Hz. Mûsâ'nın şeriatı], Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Mûsâ'ya (a.s.) kadar hiçbir şeriat olmadığına inanmaları durumunda devamlı olur. Bu durumda onlar, Hz. Nûh'un ve Hz. İbrahim'in (a.s.) var olduklarını ve şeriatlarını inkâr etmiş olurlar. Böylece Hz. Mûsâ'nın peygamberliğini ve şeriatını inkâr eden kişiden ayırt edilemezler. Bunların tümü, tevâtür ile kesin olarak bilinen hakikatleri inkâr etmektir.

[6] İkinci şüphe ise iki yönden saçmadır: Bunlardan ilki: Eğer onların Hz. Mûsâ hakkındaki sözleri doğru olsaydı, bu durumda Hz. İsâ da mucize gösteremezdi. Oysa ki mucize zorunlu bir tasdiktir. Allah, Hz. Mûsâ'yı yalanlayan bir kimseyi, mucize ile nasıl tasdik eder? O, aynı biçimde Hz. İsâ'yı da tasdik etmektedir. Bu durumda onlar Hz. İsâ'nın mucizesinin varlığını mı yoksa ölüleri diriltmenin, meydan okuyan kimsenin doğruluğuna delil olmasını mı inkâr ediyorlar? Bu konuda bir şey inkâr ettiklerinde ise Hz. Mûsâ'nın şeriatı hakkında içinden çıkamayacakları bazı zorunluluklarla karşılaşırlar. Bunu kabul ettiklerinde ise Hz. Mûsâ'nın (a.s.) "Ben peygamberlerin sonuncusuyum" sözünü onlara nakleden kişinin yalan söylediğini kabul etmelidirler.

[7] İkincisi ise şudur: Onlar bu şüpheyi peygamberimiz Hz.Muhammed'in (s.a.s.) peygamber olmasından ve vefatından sonra ortaya attılar. Eğer bu şüphe doğru olsaydı, Yahudiler bunu o daha hayattayken delil olarak kullanırlardı. Oysa ki onlar kılıç zoruyla İslâm'ı kabule zorlanmışlardır. [Bu dönemde] Peygamberimiz de (s.a.s.) Hz. Mûsâ'yı tasdik ediyor ve recmin hükmü ile diğer meselelerde Yahudilere Tevrat'la hükmediyordu.

مصلحة القيام، وعرف أن الصلاح في أن لا ينبه العبد عليه. ويطلق الأمر له إطلاقا حتى يستمر على الامتثال. ثم إذا تغيرت مصلحته، أمره بالقعود. فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع. فإن ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته، ولا في معظم الأحكام، ولكن في بعض الأحكام كتغير قبلة، وتحليل محرم، وغير ذلك؛ وهذه المصالح تختلف بالأعصار، والأحوال. فليس فيه ما يدل على التغير، ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض. ثم هذا إنما يستمر لليهود إن لو اعتقدوا أنه لم يكن شريعة من لدن آدم عليه السلام إلى زمن موسى وينكروا وجود نوح وإبراهيم صلوات الله وسلامه عليهما وشرعهما، ولا يتميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى عليه السلام وشرعه. وكل ذلك إنكار ما علم على القطع بالتواتر.

[٦] أما الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين: أحدهما، أنه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى؛ فإن ذلك تصديق بالضرورة. فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى؟ وهو أيضاً مصدق له. أفينكرون معجزة عيسى وجودا أو ينكرون كون إحياء الموتى دليلا على صدق المتحدي؟ فإن أنكروا شيئا منه، لزمهم في شرع موسى لزوما لا يجدون عنه محيصا. وإذا اعترفوا به، لزمهم تكذيب من نقل إليهم من موسى عليه السلام قوله إني خاتم الأنبياء.

[٧] الثاني: هو أن هذه الشبهة إنما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته، ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها في زمانه. وقد حملوا بالسيف على الاسلام. وكان رسولنا صلى الله عليه وسلم مصدقا لموسى عليه السلام وحاكما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم،

Tevrat'ta böyle bir [hüküm] olmasaydı, bundan onları ne alıkoyabilirdi? Yahudilerin bunu delil olarak kullanmadıkları kesin olarak bilinmektedir. Çünkü böyle olsaydı, bu, cevabı verilemeyen susturucu (*mufhim*) bir delil olurdu ve tevâtür yoluyla nakledilirdi. Onların, güç yetirdikleri halde bunu yapmadıkları ise bilinmektedir. Çünkü canlarını, mallarını ve kadınlarını korumak için bütün imkânlarıyla Hz. Muhammed'in şeriatını kötülemeye çabalıyorlardı. [Yahudiler] Hz. İsâ'nın (a.s.) nübüvvetini kabul ettiklerinde, Hristiyanlara ispatladığımız delillerle, Peygamberimizin (s.a.s.) nübüvvetini de ispatlamış oluruz.

[8] Üçüncü grup: Bunlar neshi onaylamakla birlikte Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetini inkâr etmektedirler. Böylece onlar, Hz. Muhammed'in mucizelerini de inkâr ederler. Onun nübüvvetini mucize ile ispat etme konusunda iki yöntem vardır:

[9] Birincisi, Kur'ân'a bağlı kalmaktır. Biz, mucizenin; doğruluğunu kanıtlamak isteyen peygamberin meydan okumasıyla birlikte, insanların karşı koyamayacakları şekilde gerçekleşen bir fiil olması dışında anlamının bulunmadığını söyleriz. Hz. Peygamberin, sözü güzel ve etkili kullanmaya (*fesâhat*) düşkün olan ve bunda ileri giden Araplara meydan okuduğu mütevâtirdir ve onların buna karşılık veremedikleri bilinmektedir. Zira karşılık verebilselerdi mutlaka bilinirdi. Çünkü şairlerin en alt tabakası, şiirleriyle meydan okuduklarında ve onlara karşılık verildiğinde bu atışmalar (*muâraza*) ve şairler arasında geçen tartışmalar bilinmektedir. O halde, Hz. Peygamberin Kur'ân ile meydan okuduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Arapların sözü güzel ve etkili kullanma türleri üzerindeki yeteneklerini inkâr etmek de mümkün değildir. Arapların, mallarını, canlarını ve dinlerini korumak, Müslümanların saldırısından ve hâkimiyetinden korunmak için, [Hz. Muhammed'in] peygamberliğini reddetmeye çabaladıklarını, ancak bunu başaramadıklarını inkâr etmek de mümkün değildir. Zira güçleri buna yetseydi mutlaka yaparlardı. Çünkü alışkanlık; helâkına engel olmaya güç yetiren bir insanın, bunun için çaba sarfedeceğine zorunlu olarak hükmeder. Şayet bunu yapsalardı bu bilinirdi ve nakledilirdi.

وغيره. فهلا عرض عليه من التوارة ذلك وما الذي صرفهم عنه؟ ومعلوم قطعا أن اليهود لم يحتجوا به؛ لأن ذلك لو كان، لكان مفحما لا جواب عنه، ولتواتر نقله. ومعلوم أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه. ولقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم، وأموالهم، ونسائهم. فإذا ثبت عليهم نبوة عيسى عليه السلام أثبتنا نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم بما نثبتها على النصارى.

[٨] **الفرقة الثالثة**، وهم يجوزون النسخ ولكنهم ينكرون نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ن حيث أنهم ينكرون معجزته. وفي إثبات نبوته بالمعجزة طريقتان:

[٩] الأول التمسك بالقرآن، فإنا نقول: لا معنى للمعجزة إلا ما يقترن بتحدي النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته، وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة؛ وإغراقهم فيها متواتر، وعدم المعارضة معلوم. إذ لو كان لظهر. فإن أرذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا، ظهرت المعارضات، والمناقضات الجارية بينهم، فإذن لا يمكن إنكار تحديه بالقرآن؛ ولا يمكن إنكار اقتدار العرب على طرق الفصاحة؛ ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم، ودمائهم، وأموالهم، وتخلصا من سطوة المسلمين، وقهرهم؛ ولا يمكن إنكار عجزهم، لأنهم لو قدروا لفعلوا. فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه، فلو فعلوا لظهر ذلك، ونقل.

[10] İşte bunlar; konunun mukaddimeleri olup bazısı tevâtürle bazısı da alışkanlıkların devamlılığı ile bilinir. Bunların hepsi kesin bilgiye (*yakîn*) götürdüğü için konuyu uzatmaya gerek yoktur.

[11] Buna benzer bir yöntemle Hz. İsâ'nın (a.s.) peygamberliği de ispat edilebilir ve bir Hristiyan bunu inkâr edemez. Çünkü Hz. İsâ'ya karşı çıkılması da mümkündür. Böylece Hz. İsâ'nın peygamberlik iddiasını, ölüleri dirilterek bunu ispat etmesini, ölüleri diriltme olayının meydana gelmesini, ona karşı çıkılamamasını ya da "Ona karşı çıkıldı ancak bu ortaya çıkmadı" denilmesini de inkâr etmiş olurlar. Tüm bunlar, peygamberliğin esasını kabul eden bir kimsenin yapamayacağı inkârlardan ibarettir.

[12] Şayet, "Kur'ân'ın i'câz yönü nedir?" denir ise, biz de bunun, şaşırtıcı nazım yanında söz-mânâ münâsebeti (*cezâlet*); fesâhat ve Arapların hutbe, şiir ve diğer türden konuşmalarında kullandıkları sözlerden farklı bir metot kullanması olduğunu söyleriz. Bu nazım ile cezâleti bir araya getirmek insan kapasitesinin dışında bir mucizedir. Evet, bazen Arapların şiirlerinde ve hutbelerinde *cezâlet* bulunduğuna hükmedilebilir. Bunun gibi, muârazaya kalkışan bazı kimselerin Kur'ân'ı öğrendikten sonra nazma riayet ettikleri de nakledilir. Ancak onlar bunu, yalancı Müseyleme'nin[18] saçmalıklarında anlatıldığı gibi söz-mânâ münasebetini gözeterek değil; yetersizce (*rekâket*) ile yaparlar. Nitekim o (Müseyleme) şöyle demiştir: "Fil var ya! Sen filin ne olduğunu bilir misin? Onun uzun bir hortumu ve ip gibi bir kuyruğu vardır." Bu ve buna benzer örneklerde, fasih konuşan insanların zayıf bulduğu ve alay ettiği yetersizliklerin olduğu düşünülür.

[13] Kur'ân'ın *cezâlet*ine gelince, Arapların tamamı onda hayrete düşüren hususların bulunduğuna hükmetmiştir. Bu nedenle onlardan herhangi birinin Kur'ân'ın fesâhatini eleştirme teşebbüsünde bulunduğu nakledilmemiştir. O halde Kur'ân mu'ciz (âciz bırakan) bir kitaptır ve bu iki yönden insan kapasitesinin üzerindedir. Bununla onun her iki yönü biraraya getirmesini kastetmekteyim.

[14] Şayet,"Belki de Araplar savaşlar ve çarpışmalarla meşgul olduklarından Kur'ân'a karşı koymaya (*muâraza*) kalkışamamışlardır. Şayet isteselerdi muhakkak buna güç yetirirlerdi. Ya da çeşitli engeller buna

18 Yalancı Müseyleme olarak tanınan bu kişi, Hz. Peygamberin vefatından sonra peygamberlik iddiasında bulunmuş, ayrıca Kur'an'a nazîre yapmaya çalışarak gülünç duruma düşmüştür.

[١٠] فهذه مقدمات: علم بعضها بالتواتر، وبعضها بمجاري العادات. وكل ذلك مما يورث اليقين. فلا حاجة إلى التطويل.

[١١] وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى عليه السلام ولا يقدر النصراني على إنكار شيء من ذلك، فإنه يمكن أن يقابل بعيسى، فينكر تحديه بالنبوة، أو استشهاده باحياء الموتى، أو وجود إحياء الموتى، أو عدم المعارضة، أو يقال عورض ولم يظهر، وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات.

[١٢] فإن قيل: ما وجه إعجاز القرآن؟ قلنا الجزالة، والفصاحة مع النظم العجيب، والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم، وأشعارهم، وسائر صنوف كلامهم، والجمع بين هذا النظم، وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر. نعم، ربما يرد للعرب أشعار، وخطب يحكم فيها بالجزالة. وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة لهذا النظم بعد تعلمه من القرآن، ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن ترهات مسيلمة الكذاب، حيث قال: ((الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنب وثيل، وخرطوم طويل)). فهذا وأمثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزئون بها.

[١٣] وأما جزالة القرآن فقد قضى كافة العرب منها العجب، ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته. فهذا إذا معجز، وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعني من اجتماع هذين الوجهين.

[١٤] فإن قيل: لعل العرب اشتغلت بالمحاربة، والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن، ولو قصدت إليه لقدرت عليه، أو منعتها العوائق عن

engel olmuştur" denirse, biz de cevap olarak onların bu zikrettiklerinin hayalcilikten (*heves*) ibaret olduğunu söyleriz. Çünkü meydan okuyan bir kimsenin bu faaliyetini söz dizerek defetmek kılıç ile defetmekten daha kolaydır. Oysa ki Araplar bunu Müslümanları esir ederek, öldürerek, tutsak ederek ve baskınlar düzenleyerek yapmışlardır. Sonra bu bahsettikleri husus, bizim gayemizi ortadan kaldırmaz. Arapların karşılık vermeye kalkışamamaları ancak yüce Allah'ın alıkoymasıyla olmuştur. Bir kimseyi alıştığı ve güç yetirdiği bir şeyden alıkoymak ise mucizelerin en büyüklerindendir. Eğer bir peygamber; "Benim doğruluğumun delili, bugün parmağımı hareket ettirmemdir. İnsanlardan hiçbiri bana karşı çıkamaz" dediğinde ve kimse o gün ona karşı çıkamadığında doğruluğu da ortaya çıkar. Azaları sağlıklı olduğu halde, hareket etme kudretlerini kaybetmeleri mucizelerin en büyüklerindendir. Buna güçlerinin yettiği, ancak istekleri kaybolduğu için kendilerini muârazadan alıkoydukları farz edilse de bu, mucizelerin en büyüklerindendir. Oysa ki peygamberin malları ve köleleri üzerindeki etkisini kaldırmak için buna zorunlu olarak ihtiyaç duymaktadırlar. Bunların hepsi zorunlu olarak bilinen hususlardır. İşte Hristiyanlara karşı onun peygamberliğini anlatma yöntemi budur. Bu açık gerçeklerden herhangi birini inkâra kalkıştıklarında ise, Hz. İsâ'nın (a.s.) mucizeleri hakkındaki sözlerin benzeri ile onlara karşılık veririz.

[15] İkinci yöntem: Hz. Muhammed'in peygamberliğinin, onun şahsında zuhur eden; ayın ikiye ayrılması, dilsizlerin konuşması, parmaklarının arasından suların fışkırması, avucundaki taşların tesbih etmesi, az miktarda olan yemeğin çoğalması vb. olağanüstü fiillerle ispat edilmesidir. Bunların tümü onun doğruluğunu ispatlar.

[16] Şayet denirse ki: "Bu tek tek hâdiselerin hiçbiri tevâtür derecesine ulaşarak nakledilmemiştir", biz de şöyle deriz: Bu doğru kabul edilse bile, [tek tek nakillerin] toplamı tevâtür derecesine ulaşacağından bu görüşe zarar vermez. Hz. Ali'nin (r.a.) cesareti ve Hâtem'in cömertliği de kesin olarak bu şekilde bilinir. Oysa ki bu münferit olaylar tevâtür yoluyla sabit

الاشتغال به. والجواب أن ما ذكروه هوس، فإن دفع تحدي المتحدي بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف، مع ما جرى على العرب من المسلمين بالأسر، والقتل، والسبي، وشن الغارات؛ ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا. فإن انصرافهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى؛ والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات. فلو قال نبي: آية صدقي أني في هذا اليوم أحرك أصبعي، ولا يقدر أحد من البشر على معارضتي، فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم، ثبت صدقه. وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات. وإن فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة إلى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم، وأموالهم. وذلك كله معلوم على الضرورة. فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى، ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الأمور الجليلة، فلا نشتغل إلا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام.

[١٥] الطريقة الثانية: أن تثبت نبوته بجملة من الأفعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر، ونطق العجماء، وتفجر الماء من بين أصابعه، وتسبيح الحصى في كفه، وتكثير الطعام القليل، وغيره من خوارق العادات، وكل ذلك دليل على صدقه.

[١٦] فإن قيل: آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر. قلنا: وذلك إن سلم أيضا فلا يقدح في العرض مهما كان المجموع بالغا مبلغ التواتر؛ وهذا كما أن شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومة على القطع تواترا. وآحاد تلك الوقائع لم تثبت تواترا. ولكن يعلم من

olmamıştır. Fakat bunların toplamından [onların] cesaret ve cömertlik sıfatları kesin olarak ispatlanır. İşte hayret verici haller (mucizeler) de böyledir ve bunların tamamı tevâtür derecesine ulaşmıştır. Bir Müslüman, bunlardan hiçbir şekilde şüphe duymaz.

[17] Eğer Hristiyanlardan biri çıkıp da şöyle derse: "Bu olaylar bana ne tek tek ne de toptan tevâtür yoluyla gelmiştir." Ona şöyle denir: Yahudinin biri, bir ülkede inzivaya çekilse, Hristiyanlarla teması kesse ve her ne kadar Hz. İsâ'nın mucizeleri Hristiyanlar arasında tevâtür yoluyla dolaşsa da, onun yanında bu dereceye ulaşmadığını iddia etse, Hristiyanlar onu kendilerinden ayıran nedeni incelediklerinde "Bu mucizeler senin yanında da tevâtür derecesine ulaşıncaya kadar, bunların tevâtür derecesine ulaştığı topluluğa karışman gerekir" demek dışında bir fark bulamazlar. Çünkü sağır bir kimsenin yanında hiçbir haber tevâtür derecesine ulaşmaz. Kendini sağır gösteren insanın hali de böyledir. Bu durumda, onlardan tevâtürü bu şekilde reddedenlere karşı biz de aynı mazereti bildiririz.

İkinci Bölüm

Şeriatın getirdiği ve aklın imkânına hükmettiği konuları tasdik etmenin zorunlu olduğunun izahı hakkında

Bu bölümde bir giriş ve iki alt bölüm bulunmaktadır

[18] Girişe gelince; zorunlu olarak bilinmeyen hususlar, sadece aklî delil ile bilinenler ve hem akıl hem de şeriat ile bilinenler olmak üzere ikiye ayrılır. Aklî delil ile bilinenler; âlemin yaratılmış olması, bir yaratıcının varlığının zorunlu olması ve o yaratıcının kudret, ilim ve irade sıfatlarının bulunmasıdır. Bunların tümü ispatlanmadan şeriat de ispatlanamaz. Çünkü şeriat kelâma dayanır. Bu nedenle nefsî kelâm ispatlanmadan şeriat da ispatlanamaz. Bu bakımdan mertebece nefsî kelâmdan önce gelen hususların tümünün nefsî kelâm ve buna bağlı hususlarla ispatı imkânsızdır. Tercih ettiğimiz görüşe göre, aynı şekilde nefsî kelâmın da şeriat ile ispatı mümkün değildir. Daha önce de işaret edildiği üzere, muhakkik âlimlerden bunu yapmaya kalkışan ve mümkün olduğunu iddia edenler olmuştur.

مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة، والسخاوة. فكذلك هذه الأحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلا.

[١٧] فإن قال قائل من النصارى: هذه الأمور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها. فيقال له: ولو انحاز يهودي إلى قطر من الأقطار، ولم يخالط النصارى، وزعم أنه لم يتواتر عنده معجزات عيسى عليه السلام، وإن تواترت فعلى لسان النصارى، وهم مهتمون به، فبماذا ينفصلون عنه؛ ولا انفصال عنه إلا أن يقال: ينبغي أن يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك إليك، فإن الأصم لا تتواتر عنده الأخبار، وكذا المتصامم. فهذا أيضا عذرنا عند إنكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه والله أعلم.

الباب الثاني

في بيان وجوب التصديق بأمور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان

[١٨] أما **المقدمة**: فهو أن مالا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بهما. أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم، ووجود المحدث، وقدرته، وعلمه، وارادته. فإن كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبتنى على الكلام. فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع. فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس، وما يستند إليه، ونفس الكلام أيضا فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع. ومن المحققين من نكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة إليه.

[19] Sadece nakil (*sem'*) ile bilinen konulara gelince, bu da gerçekleşmesi mümkün olan iki şeyden birine tahsis olunur. Çünkü bunlar, aklın durak yerleridir (*mevâkıf*) ve yüce Allah'tan vahiy ve ilham yoluyla bilinirler. Biz, haşr, neşr, mükafat, ceza ve benzeri meseleleri, kendisine vahyedilen kişiden (peygamber) işiterek biliriz.

[20] Bu ikisi (akıl ve şeriat) ile bilinen hususlara gelince Allah'ı görme meselesi, O'nun hareketleri ve arazları yaratma konusunda tek olması ve buna benzeyen konularda olduğu gibi, bunların hepsi, aklın sınırları içinde gerçekleşen ve mertebece yüce Allah'ın kelâmının ispatından sonra gelen hususlardır. Sonra, nakil ile gelen bilgi hakkında düşünülür, eğer akıl bunu mümkün görüyorsa kesin olarak kabul etmek gerekir. Şayet duyarak elde edilen deliller, hem metin hem de sened bakımından kesinlik arzediyorlarsa, bunlarda ihtimale yer yoktur. Bu deliller zannî olduklarında da onları zan üzere kabul etmek gerekir. Dil ve kalp ile tasdik etmenin zorunlu olması, diğer fiilerdeki gibi, zannî deliller üzerine bina edilen bir fiildir.

[21] Biz, sahâbenin, kulun herhangi bir şeyin ya da arazlardan birinin yaratıcısı olduğunu iddia eden bir kimseyi kesin olarak reddettiğini bilmekteyiz. Onlar sadece yüce Allah'ın "Allah her şeyin yaratıcısıdır" [ez-Zümer 39/62] sözüne dayanarak bunu yapmaktaydılar. Bu sözün genel bir ifade olduğu ve tahsisi kabul ettiği bilinmektedir. Onun genel olması ise zan ile elde edilen bir konudur. Bu meselenin kesinlik kazanması, daha önce zikrettiğimiz aklî yöntemlerin araştırılması sayesinde olur. Biz sahâbenin aklî yöntemlerle araştırmadan önce bunu reddettiğini bilmekteyiz. Onların zannî idrâk yöntemlerine (*medârikü'z-zanniyye*) sadece fıkhî konularda (*fıkhiyyât*) başvurduklarına inanmamak gerekir. Aksine sahâbe, inanca ve söze dayalı tasdikler konusunda da bu yönteme itibar etmiştir.

[١٩] وأما المعلوم بمجرد السمع فيخصيص أحد الجائزين بالوقوع، فإن ذلك من مواقف العقول، وإنما يعرف من الله تعالى بوحي، والهام؛ ونحن نعلم[٢١] من الموحى إليه بسماع كالحشر، والنشر، والثواب، والعقاب وأمثالهما.

[٢٠] وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل، ومتأخر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى، كمسألة الرؤية، وانفراد الله تعالى بخلق الحركات، والأغراض كلها، وما يجري هذا المجرى؛ ثم كلما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا؛ إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها وسندها لا يتطرق إليها احتمال؛ وجب التصديق بها ظنا إن كانت ظنية، فإن وجوب التصديق باللسان، والقلب هو عمل يبنى على الأدلة الظنية كسائر الأعمال.

[٢١] فنحن نعلم قطعا إنكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالقا لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض. وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾. ومعلوم أنه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه إلا مظنونا إنما صارت المسألة قطعية بالبحث عن الطرق العقلية التي ذكرناها، ونحن نعلم أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية. فلا ينبغي أن يعتقد أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا في الفقهيات، بل اعتبروها أيضا في التصديقات الاعتقادية، والقولية.

---

[٢١] نعلن

[22] Aklın imkânsızlığına hükmettiği meselelere gelince, bu hususta naklî bilginin te'vil edilmesi gerekir. Çünkü bu bilginin akıl ile bilinen (*ma'kûl*) bir hususa aykırı olması kesinlikle düşünülemez. Bu nedenle teşbîh ifade eden hadislerin zâhirî mânâlarının çoğu sahih değildir. Bunlardan sahih olanlar ise kesin olmayıp, te'vîl edilmeye elverişlidir. Eğer akıl bir konuda kararsız kalarak onun imkânsız ya da mümkün olduğuna hükmedemez ise aynı şekilde naklî delillerin gereği olan bir tasdik gerekir. Tasdikin zorunlu olmasında, aklın bir şeyin imkânsızlığına hükmetmekten kaçınması yeterlidir, bunun imkânına hükmetmeyi gerektiren bir hususu içermesi ise şart değildir. Her iki mertebe arasında ise fark vardır. Kıt akıllının (*belîd*) zihni bile "Bu işin mümkün olduğunu bil!" diyen kimsenin sözü ile "Bunun mümkün ya da imkânsız olduğunu bilmiyorum" diyenin sözü arasındaki farkı idrâk edinceye kadar bu hususta yanılabilir. Bu iki söz arasında yer ve gök arasındaki kadar fark vardır. Zira bunların ilki Allah hakkında mümkündür, diğeri ise değildir. İlk söz bir şeyin imkânını bilmek, ikincisi ise onun imkânsızlığını bilmemektir. Bu nedenle tasdikin zorunlu olması her iki kısımda da geçerlidir. İşte konunun girişi bundan ibarettir.

[23] **Birinci alt bölüm**; haşir, neşir, kabir azabı, sırat ve mizan gibi şeriatın getirdiği meseleler hakkında aklın hüküm vermesinin açıklanması hakkındadır.

[24] Haşre gelince, bununla kastedilen yeniden yaratmaktır (*iâde*). Şer'î deliller bunun varlığına delâlet etmektedir ve o, ilk yaratmaya dair (*ibtidâ'*) delil dolayısıyla mümkündür. Çünkü "iâde" ikinci bir yaratmadır ve onunla ilk yaratma arasında bir fark yoktur. Bu nedenle daha önce gerçekleşen yaratmaya nisbetle "iâde" olarak isimlenmiştir. Varlıkları ilk (*ibtidâ'*) ve öncesiz (*inşâ'*) olarak yaratmaya gücü yeten bir varlığın tekrar yaratmaya da (*iâde*) gücü yetmektedir. Yüce Allah'ın şu sözünün anlamı da budur: "De ki, onu ilk defa yaratmış olan diriltecektir." [Yâsîn 36/79]

[25] Şayet, "Ne dersiniz, cevherler ve arazlar [birlikte] yok olduktan sonra her ikisi birden mi yeniden yaratılacak, yoksa sadece arazlar yok olacağından yalnızca onlar mı yaratılacak?" denirse, biz de şöyle deriz: Her şey mümkündür, şeriatta bu mümkün ihtimallerden birini tayin konusunda kesin bir delil yoktur.

[٢٢] وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول. وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل. فإن توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة، ولا جواز؛ وجب التصديق أيضا لأدلة السمع. فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجويز، وبين الرتبتين فرق، ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل: اعلم أن الأمر جائز، وبين قوله: لا أدري أنه محال، أم جائز. وبينهما ما بين السماء، والأرض؛ إذ الأول جائز على الله تعالى، والثاني غير جائز. فإن الأول معرفة بالجواز. والثاني عدم معرفة بالاحالة. ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعا. فهذه هي المقدمة.

[٢٣] أما **الفصل الأول** ففي بيان قضاء العقل بما جاء الشرع به من الحشر، والنشر، وعذاب القبر، والصراط، والميزان.

[٢٤] أما الحشر فيعنى به إعادة الخلق. وقد دلت عليه القواطع الشرعية، وهو ممكن بدليل الابتداء. فإن الاعادة خلق ثان. ولا فرق بينه وبين الابتداء وإنما يسمى إعادة بالاضافة إلى الابتداء السابق. والقادر على الإنشاء والابتداء قادر على الاعادة، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿قل يحييها الذي أنشأها أول مرة﴾.

[٢٥] فإن قيل فماذا تقولون: أتعدم الجواهر، والأعراض، ثم يعادان جميعا، أو تعدم الأعراض دون الجواهر، وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن. وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات؛

Mesela, seçeneklerden biri, arazların yok olması ve insan bedeninin toprak şeklinde varlığını devam ettirmesidir. Böylece ondan; hayat, renk, yaşlık (*rutûbet*), bileşim (*terkîb*), şekil (*hey'et*) ve tüm arazlar kaybolur gider. Bu durumda arazların yeniden yaratılmasının anlamı, bu arazların aynısının ya da benzerlerinin bedene iâde edilmesidir. Çünkü araz bize göre bâkî değildir. Hayat da bir arazdır. Her an meydana gelmekte olan ise başka bir arazdır. İnsan ise cismi itibarıyla insandır. İnsan arazı bakımından tek değildir. Her araz yenilenmektedir ve [yenilenen] bu araz, diğerinden farklıdır. Arazların yeniden yaratıldığını varsaymak ise iâdenin şartlarından değildir. Biz bunu, [bazı Eş'arîlerin] arazların iâdesinin imkânsız olduğu sonucuna vardığı için zikrettik ki, bu doğru değildir. Ancak bunun yanlışlığı hakkındaki söz uzun olduğundan, burada arz etmeye gerek yoktur. Diğer seçenek; aynı şekilde cisimlerin yok edilmesi ve sonra ikinci bir defa yaratılmak suretiyle iâde edilmesidir.

[26] Şayet şöyle denirse: "İkinci defa yaratılan varlık (*muâd*) ilk benzerinden nasıl ayırt edilir? Bu durumda, 'İkinci kez yaratılan, ilkinin aynısıdır' sözünüzün anlamı nedir? Çünkü yok olanın (*ma'dûm*) bir zâtı yoktur ki [bundan] ikinci defa yaratılsın?"

[27] Biz de deriz ki: Yokluk (*adem*) "ezelde, ileride meydana gelecek olan yokluk" ve "Allah'ın var olmayacağını bildiği yokluk" şeklinde kısımlara ayrıldığı gibi, "yok olan" da yüce Allah'ın bilgisinde önceden var olma durumuna göre kısımlara ayrılır. Bu bölünme yüce Allah'ın bilgisindedir ve bunun inkârı mümkün değildir. Çünkü bilgi kuşatıcı, kudret ise [etki alanı] geniş bir sıfattır. Bu durumda iâdenin anlamı, "öncesinde varlık bulunan yokluk" ile varlığın yer değiştirmesidir. Benzerliğin (*misl*) anlamı ise, "öncesinde varlık olmayan yokluk" için bir vücûdun yaratılmasıdır. İâdenin mânâsı da budur. Cismin bâkî olduğu varsayıldığında ise mesele, ilk yaratılanlara benzeyen arazların yenilenmesine gelir. Böylece şeriat tasdik edilir ve yeniden yaratma ile ikinci kez yaratılanın ilk benzerinden ayırt edilmesi etrafındaki problemlerden kurtulmak mümkün olur. Biz bu konuyu *Tehâfüt*'te uzun uzadıya ele aldık.[19] Onların (filozofların) görüşlerini iptal için, mekânda yer kaplamadığına (*gayr-ı mütehayyiz*) inandıkları nefsin bekâsını ortaya koyma ve onun –ister bu beden insan bedeninin aynısı isterse de gayrısı olsun– yönetmek için bedene geri döndüğünü varsayma yolunu izledik.

19 Haşr için bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 207-224.

وأحد الوجهين أن تنعدم الأعراض ويبقى جسم الانسان متصورا بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة، واللون، والرطوبة والتركيب، والهيئة، وجملة من الأعراض، ويكون معنى إعادتها أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها، أوتعاد إليها أمثالها، فإن العرض عندنا لا يبقى، والحياة عرض، والموجود في كل ساعة عرض آخر؛ والإنسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه، فإنه واحد لا باعتبار عرضه. فإن كل عرض يتجدد هو غير الآخر. فليس من شرط الإعادة فرض إعادة الأعراض. وإنما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب إلى استحالة إعادة الأعراض، وذلك باطل، ولكن القول في إبطاله يطول، ولا حاجة إليه في غرضنا هذا. والوجه الآخر أن تعدم الأجسام أيضاً، ثم تعاد الأجسام بأن تخترع مرة ثانية.

[٢٦] فإن قيل: فبم يتميز المعاد عن مثل الأول، وما معنى قولكم أن المعاد هو عين الأول، ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد؟

[٢٧] قلنا: المعدوم منقسم في علم الله إلى ما سبق له وجود، كما أن العدم في الأزل انقسم إلى ما سيكون له وجود، وإلى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد. فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل إلى انكاره والعلم شامل، والقدرة واسعة. فمعنى الإعادة أن يبدل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود، ومعنى المثل أن يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود. فهذا معنى الإعادة. ومهما قدر الجسم باقيا ورد الأمر إلى تجديد أعراض تماثل الأول، حصل تصديق الشرع، ووقع به الخلاص عن إشكال الإعادة، وتمييز المعاد عن المثل. وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت، وسلكنا في إبطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم، وتقدير عود تدبيرها إلى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم

Gerçi bu kabule mecbur bırakan görüş (*ilzâm*) bizim inancımıza uygun değildir. Çünkü o kitap, hak olan görüşü ispat için değil, onların görüşlerini geçersiz kılmak amacıyla yazılmıştır. Ancak onlar, insanın nefsi itibarıyla insan, nefsin bedeni yönetmekle meşgul olmasının ârızî ve bedenin nefsin âleti olduğunu varsaydıklarında, biz de onları nefsin bekâsına inanmalarından dolayı, yeniden yaratmanın (*iâde*) zorunluluğunu kabule mecbur ettik. Bu ise nefsin, herhangi bir bedeni yönetmeye başlamasıyla olur. Şu an araştırma, bu bölümün incelenmesi sırasında, ruh, nefs, hayat ve bunların hakikatlerini incelemeye doğru sürüklenir. Fakat itikadî meseleler, akıl ile bilinen konularda bu kadar derinleşmeyi kaldıramaz. Zikrettiğimiz husus, şeriatın getirdiklerini tasdik için gereken itikaddaki orta yolun açıklanması hususunda yeterlidir.

[28] Kabir azabına gelince; şer'î hükümler onun varlığına delâlet etmektedir. Zira Resûlullah'ın (s.a.s.) ve sahâbenin (a.s.) dualarında bundan sakınmaları, tevâtür derecesine ulaşmıştır. Peygamberin (s.a.s.) iki kabrin yanından geçerken içinde yatanların azap gördüğüne dair sözü de meşhurdur.[20] Yüce Allah'ın "Firavun ailesini ise şiddetli bir azap kuşatıp yok etti. Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir" (el-Mümin 40/45-46) sözü de buna delâlet eder. Kabir azabı mümkündür ve bunu tasdik etmek zorunludur. Onun mümkün olma şekli ise ortadadır. Mu'tezile ise ölünün bedenine baktıklarında onun acı çekmediğini gördüklerini ve yırtıcı hayvanların ölüyü parçalamasının ve yemesinin mümkün olduğunu söyleyerek kabir azabını inkâr etmektedir. [Onların] bu sözü hayalcilikten başka bir şey değildir. Bir kimse insan bedeninin ancak dış kısmını görebilir. Cezayı çeken kısım ise kalpte ya da iç kısımda bulunan bir bölgedir. İnsanın azap çektiğinin anlaşılması için bedenin dışında bir hareketin görülmesine gerek yoktur. Aksine uyuyan birinin dış görünüşüne bakan kimse, onun ihtilâm anında idrâk ettiği lezzeti ve darbe ile diğer fiilleri hayal etmesinden kaynaklanan acıyı fark edemez. Bu kişi uyandığında ve tüm bu gördüklerini, acıları ve lezzetleri anlattığında, uykuda böyle şeyler görmeyen bir kimse, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmesinde olduğu gibi, cismin dış görünüşündeki sakinliğe

20 Buhârî, "Vudu", 55; Müslim, "Taharet", 34.

الإنسان، أو غيره؛ وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده، فإن ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق، ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه، وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له، والبدن آلة له، ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة، وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان. والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ينجر إلى البحث عن الروح، والنفس، والحياة، وحقائقها؛ ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات. فما ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع.

[٢٨] وأما عذاب القبر فقد دل عليه قواطع الشرع. إذ تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم الاستعاذة منه في الأدعية واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم عند المرور بقبرين إنهما ليعذبان. ودل عليه قوله تعالى ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب؛ النار يعرضون عليها غدوا وعشيا﴾ الآية. وهو ممكن، فيجب التصديق به، ووجه إمكانه ظاهر. وإنما تنكره المعتزلة من حيث يقولون إنا نرى شخص الميت مشاهدة؛ وهو غير معذب، وإن الميت ربما تفترسه السباع، وتأكله، وهذا هوس. أما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظواهر الجسم، والمدرك للعقاب جزء من القلب، أو من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن؛ بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام، ومن الألم عند تخيل الضرب وغيره، ولو انتبه النائم، وأخبر عن مشاهداته، وآلامه، ولذاته؛ ومن لم يجر له عهد بالنوم لبادر إلى الانكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه، كمشاهدة

aldanarak bunları inkâra kalkışacaktır. Yırtıcı hayvanların yediği kimseye gelince, işin özü, yırtıcı hayvanların midesinin ona kabir olmasıdır. Bedenin kabir azabını idrâk edecek kadar kısmına hayat vermek de mümkündür. Zira acı çeken herkes, bu acıyı bedeninin tamamında hissetmeyebilir.

[29] Münker ve Nekir meleklerinin sorularına gelince, bunlar da haktır. Şeriat bunun mümkün olduğunu bildirdiği için bunları tasdik etmek zorunludur. Çünkü bunun için, bu iki meleğin sorularını sesli ya da sessiz olarak anlatmaları, ölünün de bunu sesli ya da sessiz olarak anlaması gerekir. Ölü bu soruları anlamak zorundadır, bunun için de hayat özelliği gerekir. İnsan tüm bedeniyle anlamaz, kalbin iç tarafında bulunan bir bölgeyle anlar. Allah'ın bu soruyu anlayacak olan bir bölgeyi diriltmesi ve böylece ölünün bu sorulara cevap vermesi mümkün olduğu gibi, bu, O'nun kudreti dâhilindedir. Bu durumda geriye bir kimsenin çıkıp "Biz ölüyü görüyoruz ancak Münker ve Nekir'i görmüyoruz ve ne sorgu sırasında onların sesini ne de cevap verirken ölünün sesini işitiyoruz" demesi kalır. Bu sözün sahibi, Resûlullah'ın (s.a.s.) Cebrâil'i (a.s.) gördüğünü, onun sesini duyduğunu, Cebrâil'in de onun cevabını işittiğini reddetmelidir. Halbuki şeriatı tasdik eden bir kimse bunu inkâr edemez. Zira bu durum, yüce Allah'ın Hz. Muhammed'de Cebrâil'in sesini duyma ve onun şahsını görme [yeteneği] yaratması, ancak yanında bulunanlarda, hatta vahyin sıkça geldiği dönemde onun yanında olan Hz. Âişe'de (r.ah.) bunu yaratmamasından başka bir şey değildir. Bunları inkâr etmenin nedeni dinsizlik (*ilhâd*) ve ilâhî kudretin genişliğini reddetmekten başkası olamaz ki, bunun yanlışlığını göstermiştik. Bu söz, uyuyan bir kimsenin gördüklerinin ve işittiği korku verici ve rahatsız edici seslerin inkârını da gerektirir. Şayet yaşayarak elde edilen deneyimler (*tecribe*) olmasaydı, uyuyan bir kimsenin uykudaki hallerine dair anlattıkları da inkâr edilebilirdi. Yeri, gökleri ve bu ikisi arasındaki hayret uyandıran varlıkları yaratmasına nisbetle, bu kadar değersiz işler karşısında [ilâhî] kudretin genişliğini takdir etmeyi aklına sığdıramayan kimseye yazıklar olsun!

إنكار المعتزلة لعذاب القبر. وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبراً فإعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه.

[٢٩] وأما سؤال منكر، ونكير فحق، والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه. فإن ذلك لا يستدعي منهما إلا تفهيما بصوت، أو بغير صوت، ولا يستدعي منه إلا فهما بصوت، أو بغير صوت، ولا يستدعي منه إلا فهما، ولا يستدعي التفهم إلا حياة، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه، بل بجزء من باطن قلبه، واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه؛ فيبقى قول القائل إنا نرى الميت، ولا نشاهد منكرا، ونكيرا، ولا نسمع صوتهما في السؤال، ولا صوت الميت في الجواب، فهذا يلزم منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه، ولا يستطيع مصدق الشرع أن ينكر ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعا لذلك الصوت، ومشاهدة لذلك الشخص، ولم يخلق للحاضرين عنده، ولا لعائشة رضي الله عنها[٢٢] وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي. فانكار هذا مصدره الإلحاد، وإنكار سعة القدرة. وقد فرغنا عن إبطاله؛ ويلزم منه أيضا إنكار ما يشاهده النائم، ويسمعه من الأصوات الهائلة المزعجة، ولولا التجربة لبادر إلى الانكار كل من سمع من النائم حكاية أحواله، فتعسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالاضافة إلى خلق السموات، والأرض، وما بينهما مع ما فيهما من العجائب،

---

[٢٢] رضي الله عنهما

Doğru yoldan ayrılanların tabiatının bu hususları tasdikten uzaklaşmasına sebep olan şey, aynı şekilde, içinde nice delilleri ve harikulade özellikleri barındıran insanın pis bir nutfeden yaratılmasını tasdik etmekten de kaçınmasına yol açar. Ancak gözlem yöntemi bu hususları kabule mecbur bırakmaktadır. O halde imkânsız olduğuna dair kesin bir delil olmayan bir şeyin, sırf uzak bir ihtimal olarak görüldüğü için reddedilmesi gerekmez.

[30] Mizana (terazi) gelince, o da aynı şekilde haktır. Kesin naklî deliller bunu ispatlamaktadır. Aynı şekilde o da mümkündür ve dolayısıyla onu kabul etmek zorunludur.

[31] Şayet denirse ki: "Ameller nasıl tartılır? Onlar arazdırlar ve yok olmuşlardır. Amellerin yeniden yaratılması ve mizana konulması düşünülebilse de, arazların iâdesi imkânsız olduğundan bu da imkânsız olur. Sonra; itaatten ibaret olan insanın elinin hareketi, mizanda nasıl yaratılır? Mizan bu elin hareketi ile birlikte hareket eder mi? Bu durumda, bu hareket insanın elinin hareketi değil, mizanın hareketi olur. Mizan [elin hareketiyle] hareket etmediğinde ise [elin] hareketi kendisi ile hareket etmeyen bir cisimde meydana gelmiş olur ki, bu imkânsızdır. Sonra, mizan hareket ettiğinde, onun eğilimi mükafatların derecesine göre değil, hareketlerin uzunluk ve çokluk miktarına göre farklılaşır. İnsan bedeninin bir bölgesinde gerçekleşen öyle hareketler vardır ki, günahı bütün bedenin hareketinden kat kat fazladır. Bu ise imkânsızdır."

[32] Deriz ki: Bu soru Resûlullah'a da (s.a.s.) soruldu ve o şöyle cevap verdi: "Amel defterleri tartılacaktır. Çünkü Kirâmen Kâtibin melekleri amelleri cismânî olan defterlere kaydetmektedirler. Bunlar mizana konulduğunda, yüce Allah onun bir kefesinde, yapılan itaatin derecesi miktarınca bir eğilim yaratır. O, her dilediğini yapmaya kâdirdir."

[33] Şayet "Bunda ne gibi bir fayda vardır ve bu hesaba çekmenin (*muhâsebe*) mânâsı nedir?" denirse, biz de deriz ki: Yüce Allah'ın fiilinde herhangi bir fayda talep edemeyiz. O, yaptıklarından dolayı sorgulanamaz, insanlar ise sorgulanırlar. Biz bu konuyu daha önce ispatlamıştık. Sonra bu fayda; kulun amellerinin miktarını görmesi,

والسبب الذي ينفر طباع أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منفر عن التصديق بخلق الانسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب، والآيات لولا أن المشاهدة تضطره إلى التصديق بذلك فإذا ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد.

[٣٠] وأما الميزان فهو أيضا حق. وقد دل عليه قواطع السمع، وهو ممكن. فوجب التصديق به.

[٣١] فإن قيل: كيف توزن الأعمال؟ وهي أعراض، وقد انعدمت، والمعدوم لا يوزن؛ وإن قدرت إعادتها، وخلقها في جسم الميزان، كان محالا لاستحالة إعادة الأعراض، ثم كيف تخلق حركة يد الانسان؟ وهي طاعته في جسم الميزان، أيتحرك بها الميزان؟ فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الانسان؟ أم لا يتحرك، فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركا بها، وهو محال، ثم إن تحرك فيتفاوت من الميزان بقدر طول الحركات، وكثرتها لا بقدر مراتب الأجور؛ فرب حركة بجزء من البدن يزيد إثمها على حركة جميع البدن فراسخ. فهذا محال.

[٣٢] فنقول: قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا، فقال: توزن صحايف الأعمال، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحايف هي أجسام، فإذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفته ميلا بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير.

[٣٣] فإن قيل: فأي فائدة في هذا وما معنى هذه المحاسبة؟ قلنا: لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة: لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون؛ وقد دللنا على هذا؛ ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار

bunlardan dolayı adaletle cezalandırıldığını bilmesi ya da ilâhî lütuf sayesinde bağışlandığını anlaması dışında ne olabilir? Bir kimse mallarına yönelik işlediği suçtan dolayı vekilinin cezalandırılmasını ya da serbest bırakılmasını isteyebilir. Bu durumda bu kişinin ceza görmesinin adalet, bağışlanmasının ise lütuf olduğunu bilmesi için, suçunun miktarını en açık biçimde öğrenmesi neden mümkün görülmesin? Yine de yüce Allah'ın fiillerinin faydasını öğrenmek istersen, bunun geçersiz olduğu daha önce anlatılmıştı.

[34] Sırata gelince; o da haktır ve mümkün olduğu için onu da tasdik etmek zorunludur. Sırat; cehennemin üzerine kurulan bir köprüden ibaret olup tüm insanlar üzerinden geçecektir. İnsanlar onun üzerine geldiklerinde ise meleklere "Durdurun onları, onlar sorguya çekilecekler" [Saffât 37/24] denecektir.

[35] Şayet denirse ki, "Bu nasıl mümkün olur. Rivayet edildiğine göre o, kıldan daha ince, kılıçtan ise daha keskindir. O halde üzerinden geçmek nasıl mümkün olur?" Biz de şöyle deriz: Eğer bu söz, Allah'ın kudretini inkâr eden bir kimseden gelirse, onunla Allah'ın kudretinin kapsamını ispatlamak için tartışırız ve zaten bunu daha önce yapmıştık. Fakat bu söz [ilâhî] kudreti kabul eden bir kimseden sâdır olursa, sırat üzerinde yürümek, havada yürümekten daha şaşırtıcı değildir ve yüce Allah bunu yapacak kudreti yaratmaya kâdirdir. Bunun mânâsı; Allah'ın insanda havada yürüme kudretini yaratması, ancak onun zâtında aşağı düşmenin ve havada da delinmenin yaratılmamasıdır. Havada bunu yapmak mümkün olduğuna göre, her halükârda sırat köprüsü havadan daha güçlü olmak durumundadır.

[36] İkinci alt bölüm; inanç esasları ile dolu olan hususları ihlal etme konusunda, özür beyan etme hakkındadır. Dolayısıyla bu meselelere girmekten vazgeçmeyi daha uygun buldum. Çünkü özet olarak sunulan inanç konularının özelliği, sadece inancın sağlıklı olması için gereken önemli hususları barındırmasıdır.

[37] Akla getirilmesine ihtiyaç duyulmayan meselelere gelince, her ne kadar [bunlar] akla gelse de, bunları bilmemekte ve hükümlerini öğrenmemekte bir günah yoktur. Bu konuları derinlemesine incelemek, işlerin hakikatlerini araştırmaktır ki, itikadı arındırmak için ele alınan bir konuda bu uygun olmaz. Bu tür bilgiler (*fenn*) aklî, lafzî ve fıkhî olarak üç kısma ayrılır:

أعماله، ويعلم أنه مجزي بها بالعدل، أو يتجاوز عنه باللطف؟ ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله، أو يعزم على الإبراء، فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم أنه في عقوبته عادل، وفي التجاوز عنه متفضل؟ هذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك.

[٣٤] وأما الصراط فهو أيضا حق والتصديق به واجب لأنه ممكن، فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة. فإذا توافوا عليه، قيل للملائكة ﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾.

[٣٥] فإن قيل: كيف يمكن ذلك، وهو فيما روى أدق من الشعر، وأحد من السيف؟ فكيف يمكن المرور عليه؟ قلنا: هذا إن صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا عن ذلك. وإن صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا بأعجب من المشي على الهواء. والرب تعالى قادر على خلق قدرة عليه، ومعناه أن يخلق له قدرة المشي على الهواء، ولا يخلق في ذاته هويا إلى أسفل، ولا في الهواء انخراقا، فإذا أمكن هذا في الهواء فالصراط أثبت من الهواء بكل حال.

[٣٦] **الفصل الثاني في** الاعتذار عن الإخلال بفصول شحنت بها المعتقدات فرأيت الإعراض عن ذكرها أولى، لأن المعتقدات المختصرة حقها أن لا تشتمل إلا على المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد.

[٣٧] أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال، وإن خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها، وعدم العلم بأحكامها. فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور، وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد. وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون: عقلي ولفظي وفقهي.

[38] Aklî olana gelince; hâdis kudretin iki zıtta birden yönelip yönelmediğini, onun farklı türden olan varlıklarla bağlantı kurup kurmadığını ve yaratılmış bir kudretin mahalli dışında olan bir fiile ve benzerlerine yönelmesinin mümkün olup olmadığını araştırmaya benzer.

[39] Lafzî olan ise, rızık olarak isimlendirilen şeyin ne olduğunu, tevfîk, hızlân ve iman lafızları ile bunların tanımlarını ve isim olarak verildikleri şeyi araştırmaya benzer.

[40] Fıkhî olan kısım ise iyiliği emretmenin ne zaman gerekli olduğu, tevbenin hükmü ve buna benzer konuların incelenmesine benzer.

[41] Bunların hiçbiri din açısından önemli değildir. Aksine önemli olan, insanın; ilk ana bölümde incelendiği ölçüde yüce Allah'ın zâtı ve sıfatları, ikinci ana bölümde incelenen buna dair hükümleri, üçüncü ana bölümde ele alınan Allah'ın fiillerinin zorunlu olmayıp mümkün olması ve bu (son) bölümde zikrettiğimiz Resûlullah'ın (s.a.s.) doğruluğunun bilinmesi ve getirdiği her şeyin tasdik edilmesi hakkındaki şüpheleri kendinden uzaklaştırmasıdır. Bunların dışında kalan hususlar önemli değildir. Burada, daha önce üzerinde durmadığımız konulardan her birini bir mesele olarak ele alacak ve böylece bunların öğrenilmesi istenen itikadî konular dışında kalma nedenini de sorgulamış olacağız.

[42] Aklî meselelere gelince, bunlar öldürülen bir kimse hakkında insanların; "O eceliyle öldü denir mi? Eğer öldürülmesi takdir edilmeseydi, ölmesi zorunlu olur muydu, olmaz mıydı?" diye tartışmalarına benzer. İşte bu mesele, terki zarar vermeyen ilmî bir meseledir. Fakat biz burada meselenin açıklanma yöntemine işaret ederek şöyle deriz: Aralarında irtibat olmayan iki şey, birbirlerine yakın olarak meydana geldiklerinde, bunlardan birinin nefyi varsayılırsa, diğerinin de nefyi gerekmez.

[٣٨] أما الفن[٢٣] العقلي، فالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلق بالضدين أم لا، وتتعلق بالمختلفات أم لا. وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وأمثال له؟

[٣٩] أما اللفظي فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو، ولفظ التوفيق، والخذلان، والايمان ما حدودها، ومسمياتها؟

[٤٠] أما الفقهي فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب؟ وعن التوبة ما حكمها إلى نظائر ذلك؟

[٤١] وكل ذلك ليس بمهم في الدين، بل المهم أن ينفي الإنسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى، على القدر الذي حقق في القطب الأول، وفي صفاته وأحكامها كما حقق في القطب الثاني، وفي أفعاله بأن يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في هذا القطب. وما خرج عن هذا فغير مهم. ونحن نورد من كل فن مما أهملناه مسألة لتعرف بها نظائرها، ويحقق خروجها عن المهمات المقصودة في المعتقدات.

[٤٢] أما المسألة العقلية فكاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال إنه مات بأجله؟ ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا؟ وهذا فن من العلم لا يضر تركه، ولكنا نشير إلى طريق الكشف فيه، فنقول: كل شيئين لا ارتباط لأحدهما بالآخر، ثم اقترنا في الوجود، فليس يلزم من تقدير نفي

---

[٢٣] اما العقلي

Şayet Zeyd ve Amr birlikte öldüklerinde ve ardından Zeyd'in ölmediğini varsaydığımızda bundan dolayı Amr'ın da ölmemesi ya da ölmesi gerekmez. Bunun gibi mesela Zeyd ay tutulması sırasında öldüğünde ve biz sonradan onun ölmediğini varsaydığımızda, [bundan dolayı] zorunlu olarak ayın tutulmaması gerekmez. Ayın tutulmadığını varsaydığımızda da Zeyd'in ölmemesi gerekmez. Çünkü bu (olaylardan) hiçbirinin diğeriyle bağlantısı yoktur.

[43] Aralarında bağlantı ve irtibat bulunan iki şey, üç kısma ayrılır: Bunlardan ilki -sağ, sol ve yukarı, aşağı arasındaki bağlantıda olduğu gibi- iki şey arasındaki bağlantının birbirini tamamlamasıdır. Dolayısıyla, bunlardan birinin yokluğu varsayıldığında diğerinin de yok olması gerekir. Çünkü bunlar birbirine bağlı olan şeylerdir (*mütedâifât*) ve biri olmadan diğeri gerçekleşemez.

[44] İkincisi; aralarında tamamlama ilişkisinin (*tekâfî*) olmaması, ancak bunlardan birinin şart ve meşrût (şart koşulan) ilişkisindeki gibi, mertebece diğerinden önce gelmesidir. Şart olmadığı zaman meşrûtun da olmadığı bilinmektedir. Biz bir insanın ilminin onun hayatı ile, iradesinin de ilmi ile birlikte olduğunu bildiğimizde, hayatın yokluğu varsayıldığında bilginin de kesin olarak yok olduğunu, bunun gibi ilim yok olduğunda iradenin de yokluğunu varsaymak gerekir. İşte bu, bir şeyin var olması için gereken "şart" diye ifade edilir. Ancak bu, o şeyin varlığının diğerinden kaynaklanması değil, onun yanında ve onunla birlikte olması anlamına gelir.

[45] Üçüncüsü; sebep (*illet*) ve sebepli (*ma'lûl*) arasındaki ilişkidir. Buna göre sebebin yokluğu farz edildiğinde sebeplinin de yok olması gerekir. Sebeplinin sadece tek bir sebebi vardır. Onun başka bir sebebinin var olduğu farz edilirse, sebeplerin tamamı reddedildiğinde sebeplinin de reddi gerekir. Sebebin zâtının reddi varsayıldığında ise mutlak olarak sebeplinin de reddi gerekmez. Aksine, özellikle bu sebebin sebep olduğu hâdisenin (*sebepli*) reddi zorunlu olur. Bu mânâ tam olarak anlaşıldığında, öldürme ve ölme hâdisesine tekrar dönebiliriz. Öldürme hâdisesi, boynun vurulmasından (*hazz*) ibarettir. Bu ise kılıç ile boynu vuran kişinin

أحدهما انتفاء الآخر. فلو مات زيد، وعمرو معا، ثم قدرنا عدم موت زيد، لم يلزم منه لا عدم موت عمرو، ولا وجود موته. وكذلك إذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا، فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة. ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت. إذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر.

[٤٣] أما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهي ثلاثة أقسام. أحدها أن تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين، والشمال، والفوق، والتحت. فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر، لأنهما من المتضائفات التي لا تقوم حقيقة أحدهما إلا مع الآخر.

[٤٤] الثاني: أن لا يكون على التكافي لكن لأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط، ومعلوم أنه يلزم من عدم الشرط عدم المشروط فإذا رأينا علم الشخص مع حياته، وإرادته مع علمه، فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة، ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء، ولكن ليس وجود الشيء به، بل عنده، ومعه.

[٤٥] الثالث: العلاقة التي بين العلة، والمعلول. ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول، إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة، فإن تصور أن تكون له علة أخرى، فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول. ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقا، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص. فإذا تمهد هذا المعنى رجعنا إلى القتل، والموت. فالقتل عبارة عن حز الرقبة، وهو راجع إلى أعراض هي حركات

elindeki hareketler ve boynu kesilen kimsenin bedeninin kısımlarındaki kesilmelerden ibaret olan arazlarla ilgilidir. Bunlara bir başka araz daha eklenir ki, o da ölümdür. Eğer boynun vurulması ile ölüm arasında bir bağlantı olmazsa, vurma hâdisesinin reddi varsayıldığında ölümün de reddi gerekmez. Çünkü bu ikisi, tabiattaki düzenin sürekliliğince birliktelik (*iktirân*) ilkesi gereği bir arada yaratılan fiillerdir ve aralarında bağlantı yoktur. Bu ikisi, bir arada olmaları alışkanlık haline gelmeyen, ancak birlikte gerçekleşen iki hâdise gibidir. Boynun vurulması, ölümün gerekçesi ve onun sebebi olduğunda, ortada başka bir gerekçe de yoksa, vurma hâdisesi olmadığında, ölümün de olmaması gerekir. Ancak sebepleri savunanlara göre ölümün, boynun kesilmesi dışında hastalıklardan ve bazı iç nedenlerden kaynaklanan sebepleri olabilir. Bu nedenle diğer sebeplerin yok olduğu farz edilmedikçe boynun vurulmasının reddi, ölümün de reddini gerektirmez.

[46] Burada tekrar maksadımıza dönerek deriz ki: Ehl-i sünnetten bir kimse, tevellüd şeklinde gerçekleşmeksizin, bir şeyi yoktan yaratma konusunda yüce Allah'ın tek otorite olduğuna ve yaratılmış varlıkların birbirinin sebebi olamayacağına inanırsa, biz de ölümün her şeyin sahibi ve yöneticisi olan yüce Allah'ın yapabileceği bir iş olduğunu söyleriz. Bu nedenle, [boynu] vurma fiilinin olmadığı farz edildiğinde, ölümün de olmaması gerekmez. Gerçek olan da budur. Her kim bu vurma hâdisesinin sebep olduğunu inanırsa ve cismin sağlıklı olduğuna dair gözlemini ve dışarıdan yok edici bir etkinin gelmemesini de buna eklerse, boyun vurulmadığında, başka bir sebep olmadığında ve tüm sebepler de ortadan kalktığında, sebeplinin de ortadan kalktığına inanması gerekir. Sebeplilik ilkesine (*ta'lîl*) inanmak ve sebepleri yokluğu bilinenlerle sınırlamak doğru ise, bu inanç da doğrudur. O halde bu mesele üzerindeki tartışma uzun sürer. Bu konuyu derinlemesine araştıranların çoğu, meselenin çıkış nedenlerini fark edememişlerdir. Bu hususun yüce Allah'ın kudretinin kuşatıcılığı ve tevellüdün geçersizliği konusunda zikrettiğimiz ilkelere göre öğrenilmesi gerekir. Bunun üzerine, öldürülen bir kimsenin eceli ile öldüğü söylenmelidir. Ecel ise, yüce Allah'ın bu kimsenin ölümünü yarattığı vakitten ibarettir. Bu, ister boynun vurulması, ister ayın tutulması, ister yağmurun yağması ile birlikte olsun ya da bir şey olmadan gerçekleşsin durum değişmez. Çünkü bize göre bunların hepsi ölüm ile birlikte olan hâdiselerdir ve tevellüd yoluyla meydana gelmezler. Ancak bunlardan bazılarının birlikteliği, tabiattaki düzen (*âdet*) gereği tekrarlanır, bazısı ise tekrarlanmaz.

في يد الضارب بالسيف، وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب، وقد اقترن بها عرض آخر، وهو الموت. فإن لم يكن بين الحز، والموت ارتباط، لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت، فإنهما شيئان مخلوقان معا على الاقتران بحكم إجراء العادة لا ارتباط لأحدهما بآخره كالمقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما، وإن كان الحز علة الموت، ومولده، وإن لم تكن علة سواه لزم من انتفائه انتفاء الموت، ولكن لا خلاف في أن للموت عللا من أمراض، وأسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل. فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقا ما لم يقدر مع ذلك إنتفاء سائر العلل.

[٤٦] فنرجع إلى غرضنا فنقول: من اعتقد من أهل السنة أن الله مستبد بالاختراع بلا تولد، ولا يكون مخلوق علة مخلوق، فنقول: الموت أمر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز، فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت، وهو الحق. ومن اعتقد كونه علة، وأضاف إليه مشاهدته صحة الجسم، وعدم مهلك من خارج اعتقد أنه لو انتفى الحز، وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل. وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل. وحصر العلل فيما عرف انتفاؤه. فإذا هذه المسألة طول النزاع فيها. ولم يشعر أكثر الخائضين فيها بمثارها. فينبغي أن يطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى، وإبطال التولد، ويبنى على هذا أن من قتل ينبغي أن يقال: إنه مات بأجله، الأجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة، أو كسوف قمر، أو نزول مطر، أو لم يكن، لأن كل هذه عندنا مقترنات وليست متولدات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة، وبعضها لا يتكرر.

[47] Ölümü yaratılıştan (*fıtrat*) kaynaklanan doğal bir sebep olarak gören, her karakterin bilinen bir güç seviyesi olduğuna, bu güç bedenden ayrıldığında nefsin ömrünün sonuna vardığına ve yok olmak (*ihtirâm*) suretiyle bozulduğuna inanan kişiye gelince, işte bu, insan nefsinin tabiatının gereği olan şeye nisbetle telaş göstermektir. Ecel doğal bir süreçten ibarettir. Nitekim şöyle denir: Örneğin bir duvar, yapısının sağlamlığına göre yüz sene ayakta kalabilir. Onun kazma ile hemen yıkılması da mümkündür. İşte ecel, duvarın yapısı ve dayanıklılığı gereği sahip olduğu süre olarak ifade edilir. Bu durumda duvar kazma ile yıkıldığında, onun eceli ile yıkılmadığı söylenmelidir. Kısımları çürüyünceye kadar dışarıdan bir müdahale olmadığında ise eceli ile yıkıldığı söylenir. İşte ecel lafzı bu ilke üzerine bina edilmelidir.

[48] İkinci mesele ise lafzîdir. Bu onların "İman artar mı eksilir mi yoksa hep aynı seviyede mi kalır?" diye tartışmalarına benzer. Bu anlaşmazlığın kaynağı, bu ismin yani "iman"ın müşterek bir isim olduğunu bilmemektir. Bu isimle isimlendirilen şeyler (*müsemmeyât*) açıklandığında, anlaşmazlık da ortadan kalkar. İman üç mânâda kullanılan ortak bir lafızdır. Şöyle ki; bazen iman lafzıyla delile dayanan kesin tasdik, kesin olduğunda, taklide dayanan itikadî tasdik, bazen de tasdikin gereği yapılan fiille gerçekleşen tasdik ifade edilir.

[49] İmanın ilk mânâda kullanılmasının delili; yüce Allah'ı delil ile tanıyan bir kimse, akabinde hemen ölürse, onun mü'min olarak öldüğüne hükmetmemizdir.

[50] İmanın taklide dayanan tasdik mânâsında kullanımının delili ise Arapların büyük çoğunluğunun, sırf iyilik yapmasına ve iyi davranmasına bakarak Allah Resûlü'nü tasdik etmeleridir. Onlar vahdaniyyet delilleri ile mucizenin delâlet yönüne bakmaksızın onun davranışlarındaki işaretleri

[٤٧] فأما من جعل الموت سببا طبيعيا من الفطرة، وزعم أن كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة، إذا خليت ونفسها، تمادت إلى منتهى مدتها، ولو أفسدت على سبيل الاخترام كان ذلك استعجالا بالإضافة إلى مقتضى طباعها. والأجل عبارة عن المدة الطبيعية، كما يقال: الحائط مثلا يبقى مائة سنة بقدر إحكام بنائه، ويمكن أن يهدم بالفأس في الحال. والأجل يعبر به عن مدته التي له بذاته، وقوته. فيلزم من ذلك أن يقال: إذا هدم بالفأس لم ينهدم بأجله، وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه، فيقال انهدم بأجله. فهذا اللفظ يبتنى على ذلك الأصل.

[٤٨] المسألة الثانية وهي اللفظية فكاختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص، أم هو على رتبة واحدة؟ وهذا الاختلاف منشئه الجهل بكون الاسم مشتركا، أعني اسم الايمان. وإذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف. وهو مشترك بين ثلاثة معان: إذ قد يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني؛ وقد يعبر به عن التصديق الاعتقادي التقليدي إذا كان جزما؛ وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق.

[٤٩] ودليل اطلاقه[٢٤] على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل، ومات عقيب معرفته، فإنا نحكم بأنه مات مؤمنا.

[٥٠] ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانه إليهم، وتلطفه بهم، ونظرهم في قرائن أحواله من غير نظر في أدلة الواحدانية، و

---

[٢٤] اطلاعه

dikkate almışlardır. Resûlullah (s.a.s.) da onların imanlı olduklarına hükmetmekteydi. Yüce Allah ise bir âyette "Sen bize inanıyor değilsin" [Yusuf 12/17] şeklinde buyurmuştur. Burada geçen iman tasdik mânâsındadır. Resûlullah (s.a.s.) her iki tasdik arasında bir fark gözetmemiştir.

[51] İmanın fiil mânâsında kullanılmasının delili ise Resûlullah'ın (a.s.) şu sözüdür: "Zina eden bir kimse zina ettiği sırada mü'min değildir"[21] Onun bir diğer sözü de şöyledir: "İman yetmiş küsür bölümdür. Onun en aşağı tabakası, yoldan eziyeti gidermektir."[22]

[52] Burada asıl konumuza dönerek şöyle deriz: İman lafzına delile dayanan tasdik mânâsı verildiğinde, onun artması ya da eksilmesi düşünülemez. Aksine kesin bilgi (*yakîn*) yetkinlik derecesinde meydana geldiğinde onda artma olmaz. Bu derecede meydana gelmediğinde ise o kesin bilgi sayılamaz. Kesin bilgi, artma ve eksilme düşünülemeyen tek bir meseledir. Bununla kastedilen, bilgideki açıklığın (*vuzûh*) yani nefisteki tatminin (*itmi'nân*) artmasıdır. Çünkü nefis başlangıç seviyesinden bir noktaya kadar kesin teorik bilgilerle tatmin olur. Bir meselede birden çok delil bulunduğunda, bu deliller görüntüsü itibariyle içteki tatmin duygusunun artmasını sağlar. Bilgi türlerini inceleyen herkes, nefsinin zorunlu bir bilgiyle tatmin olmasındaki farkı algılar. Bu (zorunlu) bilgi; ikinin birden çok olduğunu, âlemin yaratılmış olduğunu ve onun bir yaratıcısı olduğunu bilmektir. Sonra o, aynı şekilde delillerin artmasına ya da azalmasına bağlı olarak, tek tek meseleler arasındaki farkı da algılar. Nefsin tatmine ulaşması konusundaki bu farklılıklar, kendi iç dünyasına odaklanan herkesin göreceği hususlardır. Eğer imanın artması böyle yorumlanırsa, aynı şekilde bu da tasdike engel olmaz.

[53] İmanın taklide dayanan tasdik mânâsında kullanımına gelince, bunda bazı farklılıkların olduğu inkâr edilemez. Biz inancına bağlılığındaki samimiyet noktasında bir Hristiyan ile Müslüman arasındaki farkı gözlem yoluyla algılarız. Öyle ki, tehditler, korkular, bilimsel araştırmalar ve ikna edici hayaller onlardan birinin nefsini etkilemez ve kalbindeki

21 Buhârî, "Mezâlim", 30; İbn Mâce, "Fiten", 3.
22 Müslim, "İman", 58; Tirmizi, "İman", 6.

وجه دلالة المعجزة، وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم وقد قال تعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ أي بمصدق. ولم يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين تصديق وتصديق.

[٥١] ودليل إطلاقه على الفعل قوله عليه السلام ((لا يزني الزاني وهو مؤمن)) وقوله عليه السلام ((الايمان بضع وسبعون بابا، أدناها إماطة الأذى عن الطريق)).

[٥٢] فنرجع إلى المقصود. ونقول: إن إطلاق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته، ولا نقصانه؛ بل اليقين إن حصل بكماله فلا مزيد عليه. وإن لم يحصل بكماله فليس بيقين. وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة، ولا نقصان إلا أن يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس إليه. فان النفس تطمئن إلى اليقينيات النظرية في الابتداء إلى حد ما فإذا تواردت الأدلة على شيء واحد أفاد بظاهر الأدلة زيادة طمأنينة. وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتا في طمأنينية نفسه إلى العلم الضروري، وهو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وإلى العلم بحدث العالم، وإن محدثه واحد. ثم يدرك أيضا تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها، وقلتها. فالتفاوت في طمأنينية النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه. فإذا فسرت الزيادة به لم يمنعه أيضا في هذا التصديق.

[٥٣] أما إذا أطلق بمعنى التصديق التقليدي، فذلك لا سبيل إلى جحد التفاوت فيه. فإنا ندرك بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده، ومن حال النصراني، والمسلم تفاوتا حتى أن الواحد منهم لا يؤثر في نفسه، وحل عقد قلبه التهويلات، والتخويفات، ولا التحقيقات

bağlılığı çözemez. Hatta içlerinden inancına sıkı sıkıya bağlı olan birinin nefsi, kesin bilgiyi kabul etmeye daha yatkındır. Çünkü kalpte bulunan inanç bir düğüm gibidir, onun açılıp kesin bilgiyi elde etmesi söz konusu değildir. Düğüm ise, güçlü ya da zayıf olmasına göre değişir ve insaflı bir kişi bunu reddedemez. Bunu ancak bilgilerin ve inançların isimlerini duyan, ancak bunları tatmayan kimse reddeder. Bu kimseler kendi durumları ile başkalarınınki arasındaki farkı anlayamazlar.

[54] İman, tasdikin gereği olarak yapılan fiil anlamında üçüncü mânâda kullanıldığında, bu imanın fiilin kendisinde bazı değişiklere yol açacağı gizlenemez. Acaba bu fiili sürekli olarak yapmak tasdikin kendisinde bir değişiklik meydana getirir mi? Bu konu tartışılmaktadır. Bu gibi durumlarda dalkavukluğu bırakmak en uygun yöntemdir. Gerçek ise söylenenlerin tümünün üstündedir.

[55] Derim ki: İtaate devam etmenin taklidî imandaki tatminin güçlenmesi ve onun nefiste yerleşmesi üzerinde etkisi vardır. Bu hususu nefsinin hallerini inceleyen ve salih amele devam ettiği ve bıraktığı dönemlerde bunu kontrol eden kimse bilir. Bu kimse iç dünyasındaki bu değişimin farkına varır. Çünkü bu hal, amele devam etmesi nedeniyle inandığı hususlara yatkınlık kazandığı için artmaktadır. Bu sayede tatmin duygusu öyle bir artar ki; inancının gereği olarak bir amele uzun süre devam eden inançlı bir kimsenin, bu inancını değiştirmek ya da onda şüphe uyandırmak isteyen kimseye göstereceği direnç, amele devam etmeyen kimseden daha güçlü olur. Alışkanlıklar da bunun [doğruluğuna] hükmeder. Kalbinden bir yetime merhamet duyan kimse, onun başını okşamaya giderek durumu ile ilgilenirse, merhametinin gereği olarak yaptığı bu fiilden dolayı içindeki merhamet [duygusunun] güçlendiğini görür. Kalbinden bir başkasına saygı duyan kimse, bunun gereği olarak o şahsın önünde eğildiğinde ya da elini öptüğünde, kalbinde bulunan saygı ve hürmet duyguları da güçlenir. Bu nedenle biz, bazı fiilleri sürekli yapmak suretiyle kulluğumuzu yerine getiririz. Bu, kalpteki saygının artması için kalbin rükû ve secde yaparak saygı göstermesinin bir gereğidir. Bunlar,

العلمية، ولا التخيلات الإقناعية. والواحد منهم مع كونه جازما في اعتقاده بكون نفسه أطوع لقبول اليقين، وذلك لأن الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح ويرد يقين؛ والعقدة تختلف في شدتها، وضعفها. فلا ينكر هذا التفاوت منصف. وإنما ينكره الذين سمعوا من العلوم، والاعتقادات أساميها، ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها، ولم يلاحظوا اختلاف أحوالهم وأحوال غيرهم فيها.

[٥٤] وأما إذا أطلق بالمعنى الثالث، وهو العمل مع التصديق، فلا يخفى تطرق التفاوت إلى نفس العمل. وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت إلى نفس التصديق؟ هذا فيه نظر. وترك المداهنة أولى في مثل هذا المقام. والحق أحق ما قيل.

[٥٥] فأقول: إن المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس إلى الاعتقاد التقليدي، ورسوخه في النفس. وهذا أمر لا يعرفه إلا من سير احوال نفسه، وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة، وفي وقت الفترة، ولاحظ تفاوت الحال في باطنه. فإنه يزداد بسبب المواظبة على العمل أنسا بمعتقداته؛ ويتأكد به طمأنينته حتى أن المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصى نفسا على المحاول تغييره، وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته، بل العادات تقضي بها. فإن من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم، فإن أقدم على مسح رأسه، وتفقد أمره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة. ومن يتواضع بقلبه لغيره فإذا عمل بموجبه ساجدا له أو مقبلا يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه. ولذلك تعبدنا بالمواظبة على أفعال، هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب. فهذه أمور

ilimdeki tertibi lafızları duyarak algılayan, ancak araştırmanın tadına varmayan, tartışmada maharetli kimselerin inkâr edeceği hususlardır. Bu meselenin hakikati budur.

[56] Onların, rızkın mânâsı konusunda ihtilaf etmeleri de bu türden bir meseledir. Mu'tezile, rızkın insanın sahip olduğu şeylere tahsis olunduğu kanaatindedir. Öyle ki, yüce Allah'ın hayvanlara rızık vermemesini zorunlu görmüşlerdir. Onlar rızkın yenilmesi haram olmayan şey olduğunu da söylemişlerdir. Onlara, "Zâlimler öldüler, hayatlarını yaşadılar ancak rızıklanmadılar mı?" diye sorulur. [Eş'arîler] ise ise rızkın, haram ya da helâl olsun faydalanılan şeyden ibaret olduğunu söylemiştir. Sonra rızık, helâl ve haram kısımlarına ayrılır. Sonra onlar rızkın ve nimetin tanımı ile bununla vakit kaybetme konusunda sözü uzattılar. İşte [itikadî konularda], önemli olan meseleler ile diğerlerinin arasını ayırt edemeyen ve kalan ömrünün kıymetini bilmeyen kimsenin alışkanlığı budur. Çünkü onun için ömrünün bir kıymeti yoktur. Oysa ki bu kimsenin zamanını daha önemli işlerde harcaması gerekir. Araştırmacıların önünde incelenmesi sıkıntılı öyle konular vardır ki, lafızların gerekliliği ve kullanım yerlerini araştırmaktan daha önemlidir. Yüce Allah'tan bizi fayda veren işlerle meşgul olmaya muvaffak kılmasını dileriz.

[57] Üçüncü mesele olan fıkhî ihtilaflara örnek ise şudur: Günahkâr bir kimsenin iyiliği emredip kötülükten sakındırması (*ihtisâb*) mümkün müdür? Bu fıkhî bir tartışma konusudur. O halde (bunun) kelâm ve özet olarak anlatılan itikadî konularla birlikte ele alınmasının gereği nedir? Ancak biz [bu kimsenin] insanlara iyiliği emretmesinin ve kötülükten nehyetmesinin doğru olduğunu söyleriz. Bunun yolu ise anlatımda tedrîcîliğe riayet etmektir. Bu nedenle şöyle deriz: İyiliği emretme ve kötülükten nehyetme meselesinde, emreden ve nehyeden kimsenin büyük ve küçük günahların her ikisinden birden masum olması şart mıdır? Eğer bu şart koşulursa, Müslümanların icmaını bozan bir durum olur. Çünkü peygamberlerin günahlardan korunması (*ismet*) şer'î delillerle bilinmektedir. Onların küçük günahlardan korunması konusu ise tartışmalıdır. O halde dünyada günahı olmayan bir kimse ne zaman var olmuştur?

[58] Şayet "Bu şart değildir, zira mesela ipek elbise giyen bir insan, bu sebeple günahkâr olduğu halde, [insanları] zinadan ve içki içmekten menedebilir" derseniz, biz de "İçki içen bir kimsenin kâfire muhtesiplik yapması, onu küfürden menetmesi ve bu konuda onunla mücadele etmesi mümkün müdür?" deriz.

يجحدها المتحذلقون في الكلام الذين أدركوا ترتيب العلم بسماع الألفاظ ولم يدركوها بذوق النظر. فهذه حقيقة هذه المسألة.

[٥٦] ومن هذا الجنس اختلافهم في معنى الرزق. وقول المعتزلة إن ذلك مخصوص بما يملكه الإنسان حتى ألزموا أنه لا رزق لله تعال على البهائم، فربما قالوا هو مما لم يحرم تناوله .فقيل لهم فالظلمة ماتوا، وقد عاشوا عمرهم، لم يرزقوا؟ وقد قال أصحابنا إنه عبارة عن المنتفع به كيف كان. ثم هو منقسم إلى حلال، وحرام. ثم طولوا في حد الرزق، وحد النعمة، وتضييع الوقت بهذا؛ وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم، وغيره، ولا يعرف قدر بقية عمره، وإنه لا قيمة له، فلا ينبغي أن يضيع إلا في الأهم وبين يدي النظار أمور مشكلة البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ، ومقتضى الإطلاقات، فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعنينا.

[٥٧] أما المسألة الثالثة الفقهية: فمثل اختلافهم في أن الفاسق هل له أن يحتسب؟ وهذا نظر فقهي. فمن أين يليق بالكلام؟ ثم بالمختصرات؟ ولكنا نقول: الحق أن له أن يحتسب. وسبيله التدرج في التصوير. وهو أن نقول: هل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الآمر والناهي معصوما عن الصغائر والكبائر جميعا؟ فإن شرط ذلك كان خرقا للإجماع. فإن عصمة الأنبياء عن الكبائر إنما عرفت شرعا، وعن الصغائر مختلف فيها. فمتى يوجد في الدنيا معصوم؟

[٥٨] وإن قلتم: إن ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا، وهو عاص به أن يمنع من الزنا، وشرب الخمر. فنقول: وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر، ويمنعه من الكفر، ويقاتله عليه؟ فإن قالوا:

Şayet "Hayır" derlerse [bu hususta var olan] icmaya karşı çıkmış olurlar. Zira Müslüman orduları içinde hem itaat eden hem de günah işleyen insanlar bulunmaktaydı. Bu kimseler ne Peygamber (s.a.s.) ne de sahâbe döneminde savaştan menedildiler. Şayet "Evet" derlerse biz de şöyle deriz: İçki içen bir kimse savaştan alıkonulabilir mi, yoksa alıkonamaz mı? Eğer "Hayır" derlerse biz de "Bununla, ipek elbise giyen kimsenin içkiden, zina edenin küfürden menedilmesi arasında ne fark vardır?" deriz. Bunun gibi büyük günah, küçük günahın üzerindedir ve büyük günahlar da çeşit çeşittir. Şayet "Evet" derler ise bir şeyden önce gelenin, benzeri ve kendinden aşağıda bulunan bir şey tarafından değil, ondan yukarıda olan tarafından engellendiğini kabul ederler ki, bu hükmün bir dayanağı yoktur. Zira zina etmek, içki içmenin üzerindedir. Bu nedenle zina edenin içki içmekten menetmesi ve kendisinin de bundan kaçınması mümkündür. Bilakis bu kimse içki içebilir, oğlunu ve dostlarını ise menederek şöyle diyebilir: "Bunu terk etmek hem bana hem de size vâciptir. Haram olan bir şeyi terk etmek kadar terk edilmesini emretmek de vâciptir. Benim bu iki vâcip işten birini yapmam gerekir. Bunlardan birini terk etmem ise diğerini de terk etmemi gerektirmez." O halde, bir kimse içki içmeyi bıraktığında, onun terkini emretmeyi bırakması mümkün olmadığına göre, içki içtiği halde onun bırakılmasını emretmesi de mümkündür. Bu ikisi yapılması vâcip olan işlerdendir, dolayısıyla bunlardan birini terk etmek diğerini de terk etmeyi gerektirmez.

[59] Şayet denirse ki: Bu durumda bazı çirkin olayların kabulü kaçınılmaz olur. Şöyle ki; bir adam bir kadına zorla sahip olmaya çalışarak zina yaptığında ve bu sırada kadın kendi tercihiyle yüzünü açtığında, adam ona "Yüzünü açma çünkü ben senin mahremin değilim, mahremin dışında bir kimseye yüzünü açman haramdır. Sen her ne kadar zinaya zorlansan da, yüzünü açmakta özgürsün. Bu nedenle yüzünü açmaktan seni menederim" demesi mümkündür. Şüphesiz bu, aklını kullanan hiç kimsenin yapmayacağı oldukça soğuk ve çirkin bir uyarıdır (*hisbe*). Adamın "Bana gereken, doğru iş yapmak ve başkalarına bunu emretmektir. Bunlardan birini terk etsem de diğerini yerine getirmekteyim" demesi de böyledir. "Bana gereken abdest almak ve namaz kılmaktır, abdesti terk etsem de namazı kılıyorum" sözü ile "Benim için sünnet olan, oruç için

لا، خرقوا الاجماع. إذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة، والمطيعين، ولم يمنعوا من الغزو لا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة، والتابعين. فإن قالوا: نعم. فنقول: شارب الخمر هل له أن يمنع من القتل أم لا؟ فإن قالوا: لا. قلنا: فما الفرق بين هذا، وبين لابس الحرير إذا منع من الخمر والزاني إذا منع من الكفر؟ وكما أن الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر أيضا متفاوتة. فإن قالوا: نعم، وضبطوا ذلك بأن المقدم على شيء لا يمنع من مثله، ولا مما دونه، وله أن يمنع مما فوقه، فهذا الحكم لا مستند له. إذ الزنا فوق الشرب. ولا يبعد أن يزني، ويمنع من الشرب، ويمنع منه، بل ربما يشرب ويمنع غلمانه، وأصحابه من الشرب. ويقول: ترك ذلك واجب علي، وعليكم. والأمر بترك المحرم واجب علي مع الترك. فلي أن أتقرب بأحد الواجبين. ولم يلزمني من ترك أحدهما ترك الآخر. فإذن كما لا يجوز أن يترك الامر بترك الشرب، وهو بتركه يجوز أن يشرب ويأمر بالترك. فهما واجبان فلا يلزم بترك أحدهما ترك الآخر.

[٥٩] فإن قيل: فيلزم على هذا أمور شنيعة. وهو أن يزني الرجل بامرأة مكرها إياها على التمكين. فإذا قال لها في أثناء الزنى عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفي وجهك، فاني لست محرما لك، والكشف لغير المحرم حرام، وأنت مكرهة على الزنى مختارة في كشف الوجه، فأمنعك من هذا. فلا شك في أن هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير إليها عاقل. وكذلك قوله: إن الواجب علي شيئان العمل، والأمر للغير. وأنا أتعاطى أحدهما. وإن تركت الثاني كقوله: إن الواجب علي الوضوء، دون الصلاة، وأنا أصلي، وإن تركت الوضوء، والمسنون في حقي التسحر

sahura kalkmaktır. Ben orucu terk etsem de sahura kalkıyorum" sözü de böyledir ki, bunları [söylemek] mümkün değildir. Çünkü sahur oruç, abdest de namaz içindir. Bunlardan biri diğerinin şartıdır ve mertebe bakımından şart koşulan şeyden (*meşrût*) öndedirler. Bir kimsenin kendisi de başkalarından önce gelir. Bu nedenle insan önce kendini sonra da başkalarını düzeltmeye çalışmalıdır. Kendini ihmal edip başkası ile meşgul olan kimse, olması gereken düzeni tersine çevirmiş olur. Aksine, bu kimsenin kendini düzeltip başkalarını denetlemeyi (*hisbe*) ve düzeltmeyi bırakması günahtır; ancak bunda bir çelişki yoktur. Kâfir de böyledir, zira Müslüman olmadan başkasını İslâm'a davet yetkisi yoktur. Şayet, "Bana gereken iki şeydir, bunlardan sadece birini terk edebilirim" derse, bu da mümkün değildir.

[60] [Cevap olarak] deriz ki: Zina yapan bir kimsenin, kadına muhtesiplik yapması ve onun yüzünü açmaktan menetmesi câizdir. Bunun çirkin ve soğuk bir davranış (*hisbe*) olduğuna dair ifadenize gelince, burada tartışma davranışın sıcak ya da soğuk, tatlı ya da çirkin olması değil, doğru ya da yanlış olması üzerindedir. Nice doğru olan konular vardır ki, insana ağır gelir ve onun üşümesine yol açar ve nice yanlış konular da vardır ki hoşa gider ve helâl görülür. Doğru olan tatlı olandan farklıdır, yanlış olan da çirkinden farklıdır.

[61] Bu konudaki kesin delil şudur: Deriz ki: Adamın kadına "Yüzünü açma çünkü bu haramdır" demesinde ve onu bu fiilden alıkoymasında, bir söz, bir de fiil vardır. Bu söz ve fiilin haram ya da vâcip olduğu söylenebilir ya da mubâh olduğu ifade edilebilir. Bunların vâcip olduğunu söylediğinizde kastedilen de budur. Bunun mubâh olduğunu söylediğinizde ise bu adam mubâh olan bir fiili yapmış olur. Şayet haram olduğunu söylerseniz, bunun haram olmasının dayanağı nedir? Bu adam zina ile meşgul olmadan önce de, bu fiil ona vâcip değil miydi? Bu durumda haram olan bir fiile kalkışması nedeniyle, vâcip olan bir şey harama nasıl dönüşüyor? Onun, bu son sözünde, bunun haram olduğunu söylemesi, şeriat hakkında doğru değildir. Onun fiili, haram olan bir şeyin yapılmasını engellemekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla bunlardan sadece birinin haram olduğunu söylemek imkânsızdır. Biz günahkârın denetleme (*hisbe*) yetkisi olduğunu söylediğimizde, sözünün doğru, fiilinin ise haram olmadığını kastediyoruz. Bu ise namaz ve abdeste benzemez.

للصوم وأنا أتسحر، وإن تركت الصوم، وذلك محال لأن التسحر للصوم، والوضوء للصلاة. وكل واحد شرط الآخر. وهو متقدم في الرتبة على المشروط. فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره، فليهذب نفسه أولا، ثم غيره. أما إذا أهمل نفسه، واشتغل بغيره كان ذلك عكس الترتيب الواجب بخلاف ما إذا هذب نفسه وترك الحسبة، وتهذيب غيره، فإن ذلك معصية، ولكنه لا تناقض فيه. وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة إلى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه. فلو قال: الواجب علي شيئان، ولي أن أترك أحدهما دون الثاني، لم يمكن منه.

[٦٠] الجواب أن حسبة الزاني بالمرأة عليها، ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا، وقولكم إن هذه حسبة باردة شنيعة، فليس الكلام في أنها حارة، أو باردة مستلذة، أو مستبشعة، بل الكلام في أنها حق، أو باطل. وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحل مستعذب. فالحق غير اللذيذ، والباطل غير الشنيع؛

[٦١] والبرهان القاطع فيه هو أنا نقول: قوله لها لا تكشفي وجهك فإنه حرام، ومنعه إياها بالعمل قول، وفعل. وهذا القول، والفعل إما أن يقال هو حرام، أو يقال واجب، أو يقال: هو مباح. فإن قلتم: إنه واجب، فهو المقصود وإن قلتم: إنه مباح، فله أن يفعل ما هو مباح. وإن قلتم: إنه حرام، فما مستند تحريمه؛ وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا، فمن أين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما؟ وليس في قوله الأخير صدق عن الشرع بأنه حرام، وليس في فعله إلا المنع من اتحاذ ما هو حرام، والقول بتحريم واحد منهما محال، ولسنا نعني بقولنا للفاسق ولاية الحسبة إلا أن قوله حق، وفعله ليس بحرام، وليس هذا كالصلاة، والوضوء. فإن الصلاة

Çünkü namaz [Allah'ın] emrettiği bir ibadettir ve onun şartı da abdest almaktır. Abdestsiz namaz kılmak günah olduğu gibi namaz da değildir. Aksine [bu fiil] namaz olmaktan çıkmıştır. [Zina yapanın] bu sözü ise doğru [bir söz] olmaktan çıkmadığı gibi, fiili de haramı meneden fiil olmaktan çıkmaz. Sahur da böyledir ve o yemeği öne alarak oruca yardımcı olmaktır. Yardım edilen fiili yapmaya azmetmeden yardım etmek ise düşünülemez.

[**62**] Sizin "Bir kimsenin nefsini düzeltmesi bir başkasını düzeltmesinin şartıdır" sözünüze gelince, bu da tartışma konusudur. Siz bunu nereden bilmektesiniz? Şayet bir kimse çıkıp da; "Bir kimsenin kendisini düzeltmesi başkasını düzeltmesinin ve kâfirlere engel olmasının şartıdır, bunun gibi nefsini küçük günahlardan arındırması, büyük günahlardan alıkoymasının bir şartıdır" derse, bu da [yukarıdaki] sözünüz gibidir ve icmaya aykırıdır. Bir kâfir bir başka kâfiri kılıç zoruyla Müslüman olmaya zorlarsa, onu bundan alıkoyamayız ve şöyle deriz: Onun önce "Lâ ilâhe illâllah" demesi sonra da başkasını buna davet etmesi gerekir. Ancak kelime-i şehâdetin, İslâm'a davet etmesinin şartı olması kabul edilemez. O, İslâm'ı emretmese de kelime-i şehâdeti getirebilir, kelime-i şehâdet getirmese de bunu [başkalarına] emredebilir. Bu meselenin derinliğine [izahı] budur. Biz, benzer meselelerin kelâm ilmi ile özellikle de özet anlatılan akâid konuları ile ilgisi olmadığını göstermek için bu meseleyi ele almak istedik. En doğrusunu bilen ise Allah'tır.

Üçüncü Bölüm

Devlet başkanlığı (imâmet) hakkında

[**63**] Bil ki, imâmet üzerinde durmak, önemli konulardan ya da akılla bilinen hususlardan değil, fıkhî meselelerdendir. Sonra, bu mesele taassupların ortaya çıktığı bir noktadır. Bu konuda derinleşmekten uzak duran kişi, buna yeltenenden daha güvende olur. Bu kişinin hali, isabet ettiğinde böyleyse, hata ettiğinde acaba nasıl olur? Ancak itikadî konuların genel planı (*resm*) bu meseleyle bitirildiğinden, biz de alışkanlık haline gelen bu yöntemi takip etmek istedik. Çünkü kalpler alıştıkları yönteme ters olan yöntemlerden şiddetle kaçınırlar. Ancak meseleyi özetleyerek şöyle deriz: Bu konudaki tartışma, üç nokta etrafında dönmektedir.

هي المأمور بها، وشرطها الوضوء. فهي بغير وضوء معصية، وليست بصلاة، بل تخرج عن كونها صلاة. وهذا القول لم يخرج عن كونه حقاً، ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام. وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام. ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه.

[٦٢] وأما قولكم: أن تهذيبه نفسه أيضاً شرط لتهذيبه غيره. فهذا محل النزاع: فمن أين عرفتم ذلك؟ ولو قال قائل: تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير، ومنع الكفار، وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم، وهو خرق للاجماع. وأما الكافر فإن حمل كافرا آخر بالسيف على الإسلام فلا نمنعه منه. ونقول: عليه أن يقول لا إله إلا الله وأن يأمر غيره به، ولم يثبت أن قوله شرط لأمره، فله أن يقول وإن لم يأمر، وإن لم ينطق. فهذا غور هذه المسألة. وإنما أردنا إيرادها ليعلم أن أمثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام، ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله أعلم بالصواب.

الباب الثالث في الامامة

[٦٣] اعلم أن النظر في الإمامة أيضا ليس من المهمات، وليس أيضا من فن المعقولات، بل من الفقهيات. ثم إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فيها، وإن أصاب فكيف إذا أخطأ؟ ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد. فإن فطام القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار، ولكنا نوجز القول فيه، ونقول: النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف.

[64] **Birinci nokta**, devlet başkanı tayin etmenin "zorunlu" (*vâcib*) olmasıdır. Bu zorunluluğun akıl yoluyla elde edildiğini düşünmek gerekmez. Daha önce zorunluluğun şeriattan kaynaklandığını açıklamıştık. Ancak akıl kendisinde fayda olan ya da terkinde pek az bir zarar bulunan "zorunlu" [kavramını] açıklamaktadır. Bu durumda dünya hayatında, zararlı olan şeyleri uzaklaştırmak ve çeşitli faydalar elde etmek için, devlet başkanı tayin etmenin "zorunlu" olduğu inkâr edilemez. Ancak bunun "zorunlu" olduğuna dair şer'î kesin bir delil ortaya koyacağız. Burada sadece İslâm toplumunun (*ümmet*) bu hususta icma etmesi ile yetinmeyecek ve bu icmanın dayanağına dikkat çekeceğiz.

[65] Deriz ki: Şüphesiz din işlerinin düzenli bir şekilde yürümesi şeriatın sahibi olan Peygamberin de (s.a.s.) amacıdır. Bu, kendisinde tartışma olmayan kesin bir öncüldür. Biz buna bir başka öncül daha ilave ederiz ki, o da şudur: Dinî düzenin ancak itaat edilen bir devlet başkanı ile gerçekleşmesidir. Bu iki öncülden iddiamızın doğruluğu ortaya çıkar ki, o da imam (devlet başkanı) tayin etmenin zorunlu olmasıdır.

[66] Şayet "'Dinî düzen ancak bir devlet başkanı ile gerçekleşir' şeklindeki sonuncu öncül kabul edilemez" denirse, biz de deriz ki: Bunun delili, dinî düzenin ancak dünyevî düzen ile dünyevî düzenin ise ancak itaat edilen bir devlet başkanı ile gerçekleşmesidir. O halde bu iki öncülün hangisinde tartışma vardır? Şöyle denirse: "Niçin dinî düzenin ancak dünyevî düzen ile gerçekleşeceğini söylediniz? Aksine dinî düzen, dünyanın harap olmasıyla meydana gelir. Çünkü din ve dünya birbirine zıttır. Bunlardan birini imar etmeye çalışmak diğerini harap etmektir." Deriz ki: Bu söz, şu an dünya ile neyi kastettiğimizi anlamayan birinin sözüdür. Çünkü dünya ortak bir lafız olup aşırı tüketim, faydalanma, ihtiyacın ve zorunlulukların artması anlamında kullanıldığı gibi, ölümden önce ihtiyaç duyulan şeylerin tümü hakkında da kullanılır. Bunlardan biri dine zıt iken diğeri dinin şartıdır. İşte müşterek mânâları ayırt edemeyen kimse böyle hata yapar.

[٦٤] **الطرف الأول:** في بيان وجوب نصب الإمام. ولا ينبغي أن نظن أن وجوب ذلك مأخوذ من العقل. فإنا بينا أن الوجوب يؤخذ من الشرع إلا أن يفسر الواجب العقل الذي فيه فائدة، أو في تركه أدنى مضرة. وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الإمام لما فيه من الفوائد، ودفع المضار في الدنيا. ولكنا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه. ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة، بل ننبه على مستند الإجماع.

[٦٥] ونقول: نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قطعا، وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها؛ ونضيف إليها مقدمة أخرى، وهو أنه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى، وهو وجوب نصب الإمام.

[٦٦] فإن قيل: المقدمة الأخيرة غير مسلمة. وهو أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام. فنقول: البرهان عليه أن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع. فهاتان مقدمتان ففي أيهما النزاع؟ فإن قيل: لم قلتم إن نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا؟ بل لا يحصل إلا بخراب الدنيا، فإن الدين والدنيا ضدان، والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر. قلنا: هذا كلام من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن. فإنه لفظ مشترك، قد يطلق على فضول التنعم، والتلذذ، والزيادة على الحاجة، والضرورة، وقد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه قبل الموت، وأحدهما ضد الدين، والآخر شرطه. وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الألفاظ المشتركة.

[67] Deriz ki: Dinî düzen, bilgi ve ibadetledir. Bu ikisine ise bedenin sağlıklı olması, hayatın devam etmesi, giyinme, barınma, yeme-içme ve en büyük sorun olan güvenliğin ihtiyaç miktarı karşılanması ile ulaşılır. Hayatıma yemin olsun ki, kendi yuvasında güvende olan, bedeni sağlıklı olan, günlük yiyeceği bulunan bir kimseye dünya, sanki tüm içindekilerle birlikte bahşedilmiş gibidir. İnsanın ruhu, bedeni, malı, meskeni ve yiyeceği hakkında güvende olması ise bazı hallerde mümkündür. Bu zorunlu ve önemli işler üzerinde güven gerçekleşmedikçe din de düzenli olmaz. Aksi halde tüm vaktini kendini zâlimlerin kılıçlarından korumakla geçiren ve galiplerin önünde rızık talep eden bir kimse âhiret mutluluğunun vesileleri olan ilim ve amele ne zaman vakit ayırır? O halde, dünyevî düzenin –ihtiyaç miktarlarını kastediyorum– dinî düzenin şartı olduğu ortaya çıkmış olur.

[68] İkinci öncül ise şudur: Dünya hayatı ve insanların can ve mal güvenliği ancak itaat edilen bir sultan sayesinde düzenli bir şekilde yürür. Bu nedenle sultanların ve devlet başkanlarının vefatıyla birlikte fitne dönemlerinin görüldüğüne şahit olursun. Hal böyle devam eder ve itaat edilen bir sultan tayin ederek önlem alınmazsa, karışıklık devam edecek, şiddet yaygınlaşacak, ortalığı kıtlık kaplayacak, canlılar helâk olacak ve meslekler ortadan kalkacaktır. Bu durumda galip gelen herkes [diğerlerinin malını] gasp edecek ve eğer hayatta kalan olursa, hiç kimse ilim ve ibadete vakit ayıramayacaktır. Birçok kimse böylece kılıçların gölgesi altında helâk olup gidecektir. Bu nedenle "Din ve sultan ikiz kardeşlerdir" denmiştir. Yine aynı nedenle "Din temeldir, sultan ise bekçidir" diye söylenmiştir. Temeli olmayan [bina] yıkıldığı gibi, bekçisi olmayan mal da kaybolur. Özetle söylemek gerekirse: Aklını kullanan bir kimse, farklı tabakalara ayrılan, arzuları çeşitli, görüşleri ise birbirinden ayrı bulunan insanların, kendi başlarına bırakıldıklarında, tüm bu farklılıkları biraraya getiren ve itaat edilen bir görüş sahibi olmadığında, tamamen yok olacakları hususunda bizimle tartışmaz. Bu hastalığın tek ilacı; tüm bu farklılıkları birleştiren, otoriter, itaat edilen bir sultandır. Böylece dünya düzeninin sağlanması için sultanın varlığının zorunlu olduğu açıklanmış oldu.

[٦٧] فنقول: نظام الدين بالمعرفة، والعبادة، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن، وبقاء الحياة، وسلامة قدر الحاجات من الكسوة، والمسكن، والأقوات، والأمن هو أجم الآفات. ولعمري من أصبح آمنا في سربه معافى في بدنه، وله قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها، وليس يأمن الإنسان على روحه، وبدنه، وماله، ومسكنه، وقوته في جميع الأحوال، بل في بعضها. فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية، وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة، متى يتفرغ للعلم والعمل؟ وهما وسيلتاه إلى سعادة الآخرة. فإذن بان نظام الدنيا أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين.

[٦٨] وأما المقدمة الثانية: وهي أن الدنيا، والأمن على الأنفس، والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع. فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين، والأئمة. وإن ذلك لو دام، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج، وعم السيف، وشمل الفحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كل من غلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعبادة، والعلم، إن بقي حيا. والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف. ولهذا قيل: الدين والسلطان توأمان. ولهذا قيل: الدين أس، والسلطان حارس؛ وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع. وعلى الجملة، لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء، لو خلوا وراءهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم، لهلكوا من عند آخرهم. وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء. فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا؛ ونظام الدنيا

Dünya düzeni de din işlerinin düzeni için zorunludur. Dinî düzen ise âhiret saadetini kazanmak için zorunludur ki, şüphesiz peygamberlerin gayesi de budur. Bu nedenle devlet başkanının zorunlu olması, şeriatın terki mümkün olmayan zorunlu ilkelerindendir.

[69] **İkinci nokta**, devlet başkanını belirlemesi için kimin tayin edileceğinin açıklanması hakkındadır. Deriz ki: Birini kendi isteklerimize göre imam tayin edemeyeceğimiz açıktır. Çünkü onu diğer insanlardan ayırt eden bir özelliğin bulunması gerekir. Bu özellik, onun kendisinde var olan bir özellik olduğu gibi, aynı zamanda başkasına nisbetle kazandığı bir özelliktir de.

[70] İmamda bulunması gereken özellikler, insanların işlerini yönetmeye ve onları doğru yöne sevk etmeye ehliyetli olmasıdır. Bu ise ancak kudret, ilim ve dindarlık (*vera'*) ile olur. Ayrıca yöneticilerin (*kudât*) özelliklerinden biri de, tüm bunlara ilave olarak, Kureyş soyundan gelmelerinin şart olmasıdır. Bu dördüncü şart naklî delil ile bilinir. Peygamber (s.a.s.) "İmamlar Kureyş'tendir"[23] demiştir. İmamı insanların çoğundan ayırt eden özellik de budur. Kureyş kabilesinde bu sıfatlarla nitelenen bir grup insanın bulunması mümkündür. O halde imamı ayırt eden başka bir özellik olmalıdır ki, o da, bir başkası tarafından atanıp (*tevliye*) görevlendirilmesidir (*tefvîz*). Bu atanma, başkası hakkında değil, özellikle onun hakkında var olduğunda, o da imam olarak belirlenmiş olur.

[71] Şimdi geriye imamı atayan kimsenin (*müvellî*) özelliğine bakmak kalıyor. Bu iş herkesin yapabileceği bir iş değildir, çünkü bunun için belirli özellikler gerekir. Bu işi üç kişiden birisi yerine getirebilir: Bu belirleme (*tansis*) ya Peygamber (s.a.s.) tarafından yapılır ya da dönemin imamının evlatlarından belirli bir şahsı ya da Kureyş'ten birini veliaht tayin etmesi suretiyle gerçekleşir veya itaat edildiği ve görev verildiği takdirde diğer insanların tâbi olacağı ve biat edeceği güçlü bir adama görev vermekle yerine getirilir. Bazı dönemlerde bu vazife, hatırı sayılır, tâbi olunmasında fayda bulunan ve herkesin üstünde olan bir şahsa da verilebilir.

23 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; VI, 421.

ضروري في نظام الدين؛ ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعا. فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه.

[٦٩] **الطرف الثاني**: في بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب إماما. فنقول: ليس يخفى أن التنصيص على واحد نجعله إماما بالتشهي غير ممكن. فلا بد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بها، فتلك خاصية في نفسه، وخاصية من جهة غيره.

[٧٠] أما من نفسه فأن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم؛ وذلك بالكفاية، والعلم، والورع؛ وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش. وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: ((الأئمة من قريش)) فهذا تميزه عن أكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة. فلا بد من خاصية أخرى تميزه؛ وليس ذلك إلا التولية أو التفويض من غيره. فإنما يتعين للإمامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره.

[٧١] فيبقى الآن النظر في صفة المولى، فإن ذلك لا يسلم لكل أحد، بل لا بد فيه من خاصية. وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة: إما التنصيص من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، وإما التنصيص من جهة إمام العصر بأن يعين لولاية العهد شخصا معينا من أولاده أو سائر قريش، وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة. وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مسؤول على الكافة. ففي بيعته،

Bu durumda sadece onun biat etmesi ve ona görev vermesi (*tefvîz*), diğerlerinin de görevlendirmesi (*tefvîz*) için yeterlidir. Çünkü amaç, farklı görüşlerin itaat edilen bir şahıs etrafında birleşmesidir. İmam, itaat edilen bu kişinin biatıyla birlikte, itaat edilen kişi olur. Bazen bu görevin (imamı belirleme) tek bir şahsa verilmesi doğru olmaz, iki ya da üç kişiye ya da bir gruba devredilmesi gerekir. Bu durumda [imama] itaatin gerçekleşmesi için, bu grubun toplanması, [aynı şahsa] biat etmesi ve görevlendirme konusunda ortak bir fikre varması gerekir. Hatta derim ki; mevcut imamın vefatından sonra, itaat edilen ve tâbi olunan tek bir Kureyşli kalsa, [bu kişi] idareyi ele alsa, [insanları] yönetmeye başlasa ve bu işle meşgul olsa, insanların tümünü gücüne ve kudretine tâbi kılsa ve [bu kişi] aynı zamanda imamların vasıfları ile nitelense, onun imâmeti geçerlidir ve ona itaat etmek vâciptir. Çünkü o, kendi gücü ve kudreti ile bu göreve gelmiştir ve bu durumda olan bir imama karşı çıkmak fitneleri ayağa kaldırmaktır. Şüphesiz bu kimse döneminin ileri gelenlerinin ve yetki sahiplerinin (*ehlu'l-hall ve'l-akd*) desteğini alacaktır. Bu nedenle gelenekte biat ve görevlendirme olmaksızın bu doğru olmaz.

[72] Şöyle denirse: "Eğer [imamdan] kastedilen; görüş farklılıklarını birleştiren, insanların savaşmasına ve çatışmasına engel olan, onları dünyevî ve uhrevî maslahatlara sevk eden, itaat edilen bir görüş sahibinin olması ise ilim sıfatı dışındaki şartların tümünü bulunduran bir kişi bu işe kalkışır, ancak âlimlere müracaat eder, onların görüşlerini uygularsa, onun [imamlığı] hakkındaki görüşünüz nedir? Bu kişiyi görevden almak ve ona karşı çıkmak mı, yoksa ona itaat etmek mi gerekir?"

[73] Biz de deriz ki: Şayet fitneyi ayağa kaldırmadan ve savaşı kışkırtmadan, tüm imamlık şartlarını hâiz olan bir kimseyi onun yerine geçirmek mümkün ise bu kişinin görevden kesinlikle alınması gerektiğini düşünürüz. Bu ancak savaşı tetikleyerek mümkün olursa, ona ve idaresinin hükmüne itaat etmek zorunludur. Çünkü iş, âkıbetini tam olarak kestiremediğimiz bir fitnenin harekete geçmesine doğru gittiğinde, onun bizzât âlim olması ya da başkasından fetva alarak hareket etmesinden vazgeçmekle elde edeceğimiz kayıp başkasını taklit ederek hareket etmesinden elde edeceğimiz kayıptan daha azdır. Çünkü bunun (fitne) mal ve can kaybına sebebiyet vermesi söz konusudur. [İmâmet şartlarına] ilim sıfatının da ilave edilmesi bir meziyettir ve tamamlayıcı bir niteliktir. Ancak meziyetlere ve tamamlayıcı niteliklere özlem duyarak en önemli

وتفويضه كفاية عن تفويض غيره، لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع. وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعا؛ وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة. فلا بد من اجتماعهم، وبيعتهم، وتوافقهم على التفويض حتى تتم الطاعة، بل أقول: لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع، فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته، وكفايته، وكان موصوفا بصفات الأئمة، فقد انعقدت إمامته ووجبت طاعته. فإنه تعين بحكم شوكته وكفايته؛ وفي منازعته إثارة الفتن إلا أن من هذا حاله، فلا يعجز أيضا عن أخذ البيعة من أكابر الزمان، وأهل الحل والعقد. وذلك أبعد من الشبهة. فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة إلا عن بيعة، وتفويض.

[٧٢] فإن قيل: فإن كان المقصود حصول ذي رأي مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة، والقتال، ويحملهم على مصالح المعاش، والمعاد، فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى العلم، ولكنه مع ذلك يراجع العلماء، ويعمل بقولهم، فماذا ترون فيه؟ أيجب خلعه، ومخالفته؟ أم تجب طاعته؟

[٧٣] قلنا: الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه، إن قدر على أن يستبدل به من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة، وتهييج قتال. وإن لم يكن ذلك إلا بتحريك قتال وجبت طاعته، وحكم بإمامته، لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالما بنفسه، أو مستفتيا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره إذا ادى ذلك إلى تهييج فتنة لا ندري عاقبتها، وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس، والأموال. وزيادة صفة العلم إنما هي مزية وتتمة للمصالح. فلا يجوز أن يعطل أصل المصالح في التشوق إلى

maslahatı ihmal etmek câiz değildir. Bunlar fıkhî meseleler olduğundan imkânsızlığı ortada olan bu konudaki muhalefetinde ölçülü olması ve aşırılıktan kaçınması gerekir. Çünkü mesele onun düşündüğünden daha önemsizdir. Biz bu özelliğin incelenmesine, Bâtıniyye'yi reddetmek için yazdığımız *el-Mustazhirî* adlı kitapta genişçe yer verdik.

[74] Şayet "İlim vasfında müsamaha gösterdiğinizde, adalet ve diğer vasıflarda da müsamaha göstermeniz gerekir" denirse, biz de şöyle deriz: Bu [kişisel] tercihe bağlı bir müsamaha değildir. Ancak zorunluluklar mahzurlu olan şeyleri mubâh kılar. Ölü eti yemenin mahzurlu olduğunu ancak ölümün bundan daha kötü olduğunu biliriz. Keşke buna karşı çıkarak, şartları yerine gelmediği için asrımızda imâmetin geçersiz olduğuna hükmeden kimseyi anlayabilseydim! Bu kimse, imamlığa geçecek olanı bu göreve getirmekten âciz olduğu gibi bunun şartlarını yerine getiren kimseyi de bulamaz. Bu durumda onun hangi hali daha doğru olur? "Kadılar görevden alınmıştır, hükümetler geçersizdir, nikahlar hükümsüzdür, dünyanın her köşesindeki yöneticilerin tüm tasarrufları geçersizdir ve tüm insanlar harama yönelmişlerdir" demek mi, yoksa "Dönemin şartlarının ve zorunluluğun bir gereği olarak, imâmet [kurumu] yürürlüktedir, tasarruflar ve hükümetler geçerlidir" demek mi? Bu kişi, şu üç husustan birini seçmek zorundadır: Ya insanları nikahlanmaktan ve kadılarla ilgili tasarruflardan menedecektir ki, bu imkânsız olduğu gibi hayatın tümüyle durmasına, görüş farklılıklarının artmasına, halkın yok olmasına ve ayak takımının harekete geçmesine götürür, ya da şöyle demelidir: "İnsanlar nikahlanmaya ve işlerine devam ederler, fakat haram fiilleri yapmayı da sürdürürler. Ancak durumlarındaki zorunluluktan dolayı onların fâsık ve günahkâr olduklarına hükmedilemez."

[75] Biz de şöyle deriz: Halin bir gereği olarak, şartları yerine gelmediği halde imâmetin sahih olduğuna hükmedilir. Uzak olanın en uzak olandan daha yakın olduğu ve iki şerden en hafifinin diğerine nisbetle daha hayırlı olduğu bilinmektedir. Bu nedenle aklını kullanan bir kimsenin bunlardan birini tercih etmesi gerekir. Bu bölümün incelenmesi bundan ibaret olup basiret sahibi kimse için lafı uzatmaya gerek yoktur. Ancak, bir şeyin hakikatini ve gerekçesini kavrayamayan kimse,

مزاياها، وتكملاتها. وهذه مسائل فقهية فيلهون المستعبد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده، ولينزل من غلوائه. فالأمر أهون مما يظنه. وقد استقضينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب ((بالمستظهري)) المصنف في الرد على الباطنية.

[٧٤] فإن قيل فإن تسامحتم بخصلة العلم، لزمكم التسامح بخصلة العدالة، وغير ذلك من الخصال. قلنا: ليست هذه مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظوارت. فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشد منه. فليت شعري من لا يساعد على هذا، ويقضي ببطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها، بل هو فاقد للمتصف بشروطها. فأي أحواله أحسن أن يقول: القضاة معزولون، والولايات باطلة، والأنكحة غير منعقدة، وجميع تصرفات الولاة في أقطار العالم غير نافذة، وإنما الخلق كلهم مقدمون على الحرام، أو أن يقول: الإمامة منعقدة، والتصرفات، والولايات نافذة، بحكم الحال، والاضطرار؟ فهو بين ثلاثة أمور: إما أن يمنع الناس من الأنكحة، والتصرفات المنوطة بالقضاة، وهو مستحيل، ومؤد إلى تعطيل المعايش كلها، ومفض إلى تشتيت الآراء ومهلك للجماهير ومحرك للدهماء، أو يقول: إنهم يقدمون على الأنكحة، والتصرفات، ولكنهم مقدمون على الحرام إلا أنه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال.

[٧٥] وإما أن نقول: يحكم باعتقاد الإمامة مع فوات شروطها لضرورة الحال. ومعلوم أن البعيد مع الأبعد قريب. وأهون الشرين خير بالاضافة. ويجب على العاقل اختياره. فهذا تحقيق هذا الفصل. وفيه غنية عند البصير عن التطويل. ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته، وإنما

uzun süre işiterek anlamaya alıştığından, tabiatına aykırı olandan uzaklaşmaya devam eder. Çünkü zayıf tabiatlı kimseleri alıştıkları şeyden alıkoymak oldukça güçtür. Peygamberler bile yapamadığı halde bir başkası bunu nasıl başarabilir?

[76] Şayet, "İmamiyye'den bazılarının vâcip olduğunu iddia ettiği gibi, ihtilafların peşini kesmek için Peygamberin (s.a.s.) ya da halifenin [kendisinden sonraki kimseyi] belirlemesinin (*tansîs*) vâcip olduğunu kabul etmiyor musunuz?" denirse, biz de şöyle cevap veririz: Şayet bu vâcip olsaydı Resûlullah (s.a.s.) bunu yapar ve kendi yerine kimin geçeceğini belirlerdi. Oysa ki o böyle yapmadığı gibi, Hz. Ömer de bunu yapmamıştır. Aksine Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin imâmetleri –Allah onlardan razı olsun– görevlendirme (*tefvîz*) yoluyla gerçekleşmiştir. Bu nedenle Resûlullah'ın (s.a.s.), tartışmaları ortadan kaldırmak için Hz. Ali'nin imâmetini açıkça tayin ettiğini, ancak sahâbenin buna karşı gelerek onu gizlediklerini iddia eden kimsenin, bu câhilce sözüne bakılmaz. Bu gibi sözlere benzerleriyle karşılık verilir ve şöyle denir: Resûlullah'ın (s.a.s.) Hz. Ebûbekir'i tayin ettiğini söyleyen bir kimseyi neye dayanarak inkâr ediyorsunuz? Sahâbe dinin emirlerine (*nass*) uymak ve onu yerine getirmek üzerinde icma etmiştir. Bu ise onların nassa karşı geldiklerini ve onu gizlediklerini düşünmekten daha doğrudur. Sonra, bu (tayinin) zorunlu olduğu, anlaşmazlıkları ortadan kaldırmak imkânsız olduğunda düşünülebilir. Oysa ki bu mümkündür, çünkü biat etmek, üzerinde anlaşmazlık olan konuyu ortadan kaldırır. Bunun delili ise biat ile tayin edilen Hz. Osman ve Hz. Ebûbekir dönemlerinde –Allah onlardan razı olsun– anlaşmazlığın olmamasıdır. İhtilafların çoğu Hz. Ali (r.a.) zamanındadır. İmamiyye ise onun nass ile tayin edildiğine inanmaktadır.

[77] **Üçüncü nokta**, Ehl-i sünnetin sahâbe ve hulefâ-i râşidin hakkındaki inancını açıklama hususundadır. Bil ki; insanlar, sahâbe ve hulefâ-i râşidin konusunda bazı açılardan ileri gitmişlerdir. Bazıları onları aşırı överek imamların günahsızlığını (*ismet*) iddia etmiş, bazıları da sahâbeyi kötüleme konusunda dilini serbest bırakıp eleştiriye kalkışmıştır. Sen asla bu iki gruptan olma ve itikadda orta yolu takip edenlerin yoluna gir!

يثبت بطول الألفة في سمعه، فلا تزال النفرة عن نقيضه في طبعه. إذ فطام الضعفاء عن المألوف شديد، عجز عنه الأنبياء فكيف غيرهم؟

[٧٦] فإن قيل: فهلا قلتم إن التنصيص واجب من النبي صلى الله عليه وسلم والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الإمامية، إذ ادعوا أنه واجب. قلنا: لأنه لو كان واجبا لنص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينص هو، ولم ينص عمر أيضا، بل ثبتت إمامة أبي بكر، وإمامة عمر وإمامة عثمان وإمامة علي رضي الله عنهم بالتفويض. فلا تلتفت إلى تجاهل من يدعي أنه صلى الله عليه وسلم نص على إمامة علي لقطع النزاع، ولكن الصحابة كابروا النص، وكتموه. فأمثال ذلك يعارض بمثله ويقال: بم تنكرون على من قال إنه نص على أبي بكر؟ فأجمع الصحابة على موافقته النص، ومتابعته، وهو أقرب من تقدير مكابرتهم النص، وكتمانه. ثم إنما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف، وليس ذلك بمعتذر. فإن البيعة تقطع مادة الاختلاف. والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان عثمان وأبي بكر رضي الله عنهما، وقد توليا البيعة. وكثرة الخلاف في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الإمامية أنه تولى بالنص.

[٧٧] **الطرف الثالث**: في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة، والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم. اعلم أن للناس في الصحابة، والخلفاء الراشدين إسرافا في أطراف: فمن مبالغ في الثناء عليهم حتى يدعي العصمة للأئمة، ومن متهجم على الطعن يطلق اللسان بذم الصحابة، فلا تكونن من الفريقين، وأسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد.

[78] Bil ki, Allah'ın kitabında muhâcir ve ensâr hakkında övgüler yer almaktadır. Resûlullah'ın (s.a.s.) onları çeşitli ifadelerle övdüğüne (*tezkiye*) dair haberler tevâtür derecesine ulaşmıştır. Onun (s.a.s.) "Ashâbım, yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız kurtulursunuz"[24] "İnsanların en hayırlısı benim asrımda yaşayanlardır, sonra da onları takip edenlerdir"[25] sözleri bunlardandır. Sahâbenin her biri hakkında özel övgü ifadeleri vardır ki, bunları burada nakletmek uzun sürer. Bu nedenle onlar hakkında bu inancı taşıman ve hüsn-i zanna aykırı olan olayların nakledilmesinden dolayı sû-i zan etmemen gerekir. Bu rivayetlerin çoğu taassup nedeniyle uydurulmuştur ve aslı yoktur. Nakil ile gelenlerin te'vili ise mümkündür. Onların aklın almadığı bir konuda hata ettiklerini ve yanıldıklarını mümkün görmek ve fiillerini –her ne kadar isabetli olmasa da– hayra niyetlenmeleri dışında yorumlamak mümkün değildir. Bunlar içinde en meşhur olanı, Hz. Muaviye ile Hz. Ali (r.a.) arasındaki savaş ve Hz. Âişe'nin (r.ah.) Basra'ya gitmesidir. Bu olayda Hz. Âişe'nin fitneyi söndürmek istediğini ancak işin [sonuç itibarıyla] kontrol edilemez bir boyut aldığını düşünmek gerekir. Çünkü işlerin âkıbetinin başlangıçta arzu edildiği gibi gerçekleşmemesi ve kontrol edilemez bir noktaya varması mümkündür. Hz. Muaviye hakkındaki zan ise yorumdan ve onun yürütmekte olduğu işlerden kaynaklanır. Bunun dışında anlatılanlar ise tek yolla gelen (*âhâd*) rivayetlerdir ve bunların doğrusu ile yanlışı karışmıştır. İhtilaflardan çoğu, bu işlerle uğraşan, Râfızîlerin,[26] Hâricîlerin[27] ve gereksiz işlere girenlerin uydurmalarından kaynaklanır. O halde doğruluğu ispatlanmayan haberlerin tümünü inkâr etmek, sabit olanların ise te'vili yolunu aramak gerekir. Bunu yapamadığında ise "Muhtemelen (bu rivayetin) benim bilmediğim bir te'vili ve açıklaması vardır ancak ben şu an bunu bilmiyorum" demelisin!

[79] Bil ki; şu an sen, Müslüman biri hakkında su-i zan etmek, onu eleştirmek ve bundan dolayı yalancı durumuna düşmek ile bir Müslüman hakkında hüsn-i zan etmek ve dilini eleştiriden alıkoymak arasındasın. Mesela bundan dolayı hata ettiğini düşünsek de Müslümanlar hakkında hüsn-i zanda hata yapmak, onları kötülemede isabet etmekten daha emniyetlidir. Mesela bir kimse ömrü boyunca İblis'e, Ebû Cehil'e, Ebû Leheb'e ya da kötü insanlardan birine lanet etmekten kaçınsa, bunun

24 Beyhakî, *el-Medhal*, s. 162-3.
25 Buhârî, "Fezâilu'l-Ashâb", 1; Müslim, "Fezâilu's-Sahâbe", 214.
26 Râfızîlik, Şîa'yı nitelemek için kullanılan isimlerden biridir.
27 Hâricilik, İslâm tarihinde özellikle iman-amel ilişkisi konusundaki aşırı fikir ve uygulamaları ile tanınan ilk siyasî ve itikadi mezheptir.

[٧٨] واعلم أن كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين، والأنصار. وتواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة كقوله صلى الله عليه وسلم ((أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)) وكقوله ((خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم)) وما من واحد إلا ورد عليه ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم، ولا تسيء الظن بهم كما يحكى عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن. فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب، ولا أصل له. وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه، ولم يجز ما لا يتسع العقل لتجويز الخطأ، والسهو فيه، وحمل أفعالهم على قصد الخير، وإن لم يصيبوه. والمشهور من قتال معاوية مع علي رضي الله عنه ومسير عائشه رضي الله عنها إلى البصرة، والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفية الفتنة. ولكن خرج الأمر عن الضبط. فأواخر الأمور لا تبقى على وفق ما طلب أوائلها، بل تنسل عن الضبط. والظن بمعاوية أنه كان على تأويل، وظن فيما كان يتعاطاه، وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد. فالصحيح منها مختلط بالباطل. والاختلاف أكثره اختراعات الروافض، والخوارج، وأرباب الفضول الخائضين في هذه الفنون. فينبغي أن تلازم الإنكار في كل ما لم يثبت. وما ثبت فنستنبط له تأويلا. فما تعذر عليك، فقل: لعل له تأويلا، وعذرا، لم أطلع عليه.

[٧٩] واعلم أنك في هذا المقام بين أن تسيء الظن بمسلم وتطعن فيه، وتكون كاذبا، أو تحسن الظن به، وتكف لسانك عن الطعن، وأنت مخطئ مثلا، والخطأ في حسن الظن بالمسلمين أسلم من الصواب بالطعن فيهم. فلو سكت إنسان مثلا عن لعن ابليس، أو لعن أبي جهل، أو أبي

ona bir zararı olmaz. Ancak bu kimse, yüce Allah katında suçsuz olduğu bir konuda bir Müslümanı kötüleyerek hata etse helâka maruz kalır. Bilakis insanlar hakkında bilinen şeylerin çoğunu söylemek doğru değildir. Çünkü şeriat, gıybet edilen kimse hakkında doğru bile olsa, gıybeti yasaklamıştır ki buna riayet etmek gerekir. Her kim bu konuları anlarsa ve onun mizacında gereksiz işlere meyletme özelliği yoksa, susmayı, tüm Müslümanlar hakkında hüsn-i zan etmeyi ve selef-i sâlihînin tümü hakkında övgü ile konuşmayı tercih etmesi gerekir. Sahâbenin tamamı hakkındaki hüküm budur.

[80] Râşid halifelere gelince, onlar da diğer insanlardan faziletlidir. Ehl-i sünnete göre onların fazilet sıraları, imâmetteki sıraları gibidir. [Onların] bu yeri "Falanca falancadan daha faziletlidir" sözümüzdür ve mânâsı, âhirette Allah katındaki yerlerinin yüce olmasıdır. Bu ise sadece yüce Allah'ın bildiği ve Resûlü'nün de O'nun bildirmesiyle vâkıf olduğu gaybî bir husustur. Şeriatın sahibi olan peygamberden, [aralarındaki] faziletin bu sıraya göre olduğuna dair kesin bir nassın mütevâtir olarak geldiğini iddia edemeyiz. Bilakis rivayetler, sahâbenin tamamı hakkında övgü ifade etmektedir. Peygamberin onları övmesinin inceliklerinden yola çıkarak fazilet hususunda bir tercih hükmü ortaya koymak ise câhilce bir işe kalkışmak ve Allah'ın istemediği bir şeyi yapmaktır. Ayrıca, zâhirî amellere bakarak bir kişinin Allah katındaki faziletini öğrenmek de aynı şekilde güçtür ve bunun amacı karanlığa taş atmaktır. Nice insanlar vardır ki, dış görünüşleri itibarıyla haram işlemektedirler, ancak Allah katında öyle bir yerdedirler ki, kalplerinde O'ndan başkası yer almaz. [Onların asıl] karakterleri içlerinde gizlidir. Bunun gibi zâhirî ibadetlerle bezenmiş nice insanlar da vardır ki, içlerinde gizlenen kötülükten dolayı, Allah'ın öfkesini kazanmışlardır. İnsanların içlerindeki sırları yüce Allah'tan başkası bilemez. Faziletin vahiy, Peygamberden gelen haberlerin ise işitilerek bilindiği kabul edildiğinde, sahâbenin fazilet konusundaki farklılığına işaret eden [haberleri] işitmesi en uygun olan insanların, sürekli onunla (s.a.s.) birlikte bulunan kişiler olduğu da [anlaşılır.] Ayrıca onlar Hz. Ebûbekir'in (r.a.) hilafette önde geldiği hususunda icma etmişlerdir. Sonra Hz. Ebûbekir (r.a.) Hz. Ömer'i (r.a.) tayin etmiş,

لهب، أو من شئت من الأشرار طول عمره لم يضره السكوت. ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك، بل أكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة، مع أنه إخبار عما هو متحقق في المغتاب. فمن يلاحظ هذه الفصول، ولم يكن في طبعه ميل إلى الفضول آثر ملازمته السكوت، وحسن الظن بكافة المسلمين، وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين. هذا حكم الصحابة عامة.

[٨٠] فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم. وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة. وهذا المكان أن قولنا فلان أفضل من فلان أن معناه إن محله عند الله تعالى في الدار الآخرة أرفع. وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله، ورسوله إن أطلعه عليه. ولا يمكن أن ندعي نصوصا قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب، بل المنقول الثناء على جميعهم. واستنباط حكم الرجحان في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحام أمر أغنانا الله عنه، وتعرف الفضل عند الله تعالى بالأعمال الظاهرة مشكل أيضا. وغايته رجم ظن فكم من شخص متحرم الظاهر، وهو عند الله بمكان ليس في قلبه سواه وخلق خفي في باطنه؛ وكم من مزين بالعبادة الظاهرة وهو في سخط الله لخبث مستكن في باطنه. فلا يطلع على السرائر إلا الله تعالى ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي، ولا يعرف ما النبي إلا بالسماع، وأولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت الفضائل في الصحابة الملازمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم، وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر رضي الله عنه ثم نص أبو بكر رضى الله عنه على عمر رضى الله عنه، ثم

ondan sonra gelen Hz. Osman (a.s.) ile ardından Hz. Ali (r.a.) üzerinde icma edilmiştir. Allah hepsinden razı olsun. Onlardan herhangi birinin herhangi bir maksatla, Allah'ın dinine ihanet etmesi düşünülemez. [Sahâbenin] bu konudaki icmaları faziletteki derecelerini gösteren en güzel delildir. Bu nedenle, Ehl-i sünnet bu fazilet sıralamasına inanmış ve ardından bu husustaki rivayetleri araştırmış, sahâbenin ve icma sahiplerinin bu sıralamaya dayanmasını bilmelerini sağlayan delilleri bulmuşlardır. İşte imâmetin hükümleri konusunda kısaca anlatmak istediğimiz hususlar bunlardır. Doğrusunu en iyi Allah bilir.

Dördüncü Bölüm

Tekfir edilmesi gereken fırkaların açıklanması hakkında

[81] Bil ki, bu konuda mezhepler çeşitli aşırılıklara ve taassuplara kapılmışlardır. Öyle ki, bazı gruplar mensup olduğu fırka dışındaki bütün fırkaları tekfire kadar varmıştır. Bu konuda doğru yolu öğrenmek istediğinde, her şeyden önce bu hususun fıkhî bir mesele olduğunu bilmen gerekir. Bununla herhangi bir sözü söyleyenin ya da bir davranışta bulunanın tekfir edilmesini kastediyorum. Bazen bu husus sem'î deliller ile bilinir bazen de ictihad ile zannî olarak elde edilir. Bu alanda aklî delilin hiçbir yeri yoktur. "Şu şahıs kâfirdir" sözümüzü anlamadan ve bunun anlamını açıklığa kavuşturmadan bu hususu kavraman da mümkün değildir. Bu söz, [kâfirin] âhiret yurdundaki yeri ve onun sonsuza kadar cehennemde kalması gibi konulardan haber verdiği gibi, öldürmekten dolayı kısas gerekmemesi, onun Müslüman bir kadınla evlenememesi, mal ve can emniyetinin bulunmaması vb. hükümler hakkında dünyadaki hükmünü de haber vermektedir. Ayrıca bu söz, onun söylediği sözlerin yalan, inancının ise cehâlet olduğunu bildirmeyi de içermektedir. Onun sözünün yalan, inancının ise cehâlet olduğunu, aklî delillerle bilmek de mümkündür.

أجمعوا بعده على عثمان رضي الله عنه، ثم على علي رضي الله عنه وعنهم أجمعين. وليس يظن بهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض. وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل. فعن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل. ثم بحثوا عن الأخبار، فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة، وأهل الإجماع في هذا الترتيب. فهذا ما أردنا أن نقتصر عليه من أحكام الإمامة. والله أعلم بالصواب.

الباب الرابع

بيان من يجب تكفيره من الفرق

[٨١] اعلم أن للفرق في هذا مبالغات، وتعصبات، فربما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى إليها. فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه، فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية، أعني الحكم بتكفير من قال قولا، أوتعاطى فعلا. فإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية، وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة. ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا: إن هذا الشخص كافر، والكشف عن معناه؛ وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة، وأنه في النار على التأبيد، وعن حكمه في الدنيا، وأنه لا يجب القصاص بقتله، ولا يمكن من نكاح مسلمة، ولا عصمة لدمه، وماله، إلى غير ذلك من الأحكام. وفيه أيضا إخبار عن قول صادر منه، وهو كذب، أو اعتقاده وهو جهل، ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذبا أوكون

Bu yalanın ve cehâletin tekfiri gerektirmesi ise başka bir iştir. Bunun anlamı; onun kanını akıtma ve mallarını alma yetkisinin olması ve cehennemde sonsuza dek kalacağının söylenebilmesidir. Tüm bunlar hukûkî (*şer'î*) meselelerdir. Bize göre şeriatta yalancı, câhil ya da dini yalanlayan bir kimsenin küfrünün dikkate alınmayarak, sonsuza kadar cennette kalması ve onun malına ve canına dokunulmaması mümkündür. Aynı şekilde bunun tam tersinin olması da mümkündür. Evet, şeriatta yalanın doğru, cehâletin ise ilim olması mümkün değildir.

[82] Aslında bu meseleyle ulaşılmak istenen amaç da (*matlûb*) bu değildir. Asıl amaç şudur: Şeriat, cehâleti ve yalanı, kâfirin dokunulmazlığını kaldırmak ve onun sonsuza kadar cehennemde olduğuna hükmetmek için sebep kılmış mıdır? Bize göre bu, kelime-i şehâdet getiren küçük bir çocuğun kâfir mi yoksa Müslüman mı olduğunu araştırmaya benzer. Yani çocuğun dile getirdiği bu söz doğrudur ve onun kalbindeki inanç da haktır. Şeriat tüm bunları onun canının ve kanının korunması için sebep kılmış mıdır? İşte bu, şeriata kalmış bir husustur. Onun sözünü yalan, inancını ise cehâlet olarak nitelemek, şeriat ile alakalı bir husus değildir. O halde yalanı ve cehâleti aklî yollarla bilmek mümkündür. Onun kâfir ya da Müslüman olduğunu bilmek ise şer'î/hukûkî yollarla olur. Bilakis bu, fıkıhta bir şahsın köle mi yoksa hür mü olduğunu incelememize benzer. Bunun anlamı; şeriat bu mevcut sebebi, onun şahitliğini ve velâyetini iptal eden, mallarını yok eden ve mülkiyetini elinde bulunduran efendisi tarafından öldürüldüğünde ise kısas cezasını azaltan bir şey olarak belirlemiş midir? Bunların hepsi, hukûkî hükümleri gerektiren hususlardır ve delilleri şeriatta aranır. Bu konuda bazen kesin olarak bazen de zan ve ictihada dayanarak hüküm verilebilir. Bu ilke kabul edildiğinde, fıkıh usulünde ve onun tâlî meselelerinde (*furû'*) herhangi bir kimse (*müddeî*) tarafından iddia edilen şer'î hükümlerin, şeriatın temel ilkelerinden (*usûl*) olan icma ya da nakil ile ya da bu asla kıyas edilerek bilindiğini de kabul etmiş oluruz. Böylece bir kimsenin kâfir olması bir asıl ile ya da bu asla kıyas edilerek bilinir. Bu hususta kesin olan ilke;

الاعتقاد جهلا، ولكن كون هذا الكذب، والجهل موجبا للتكفير أمر آخر. ومعناه كونه مسلطا على سفك دمه، وأخذ أمواله، ومبيحا لإطلاق القول بأنه مخلد في النار. وهذه الأمور شرعية، ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكاذب، أو الجاهل، أو المكذب مخلد في الجنة، وغير مكترث بكفره، وأن ماله، ودمه معصوم. ويجوز أن يرد بالعكس أيضا. نعم ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق، و الجهل علم.

[٨٢] وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة، بل المطلوب أن هذا الجهل، والكذب، هل جعله الشرع سببا لإبطال عصمته؟ والحكم بأنه مخلد في النار، وهو كنظرنا في أن الصبي إذا تكلم بكلمتي الشهادة فهل هو كافر، أو مسلم؟ أي هذا اللفظ الذي صدر منه، وهو صدق؛ والاعتقاد الذي وجد في قلبه، وهو حق. هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله أم لا؟ وهذا إلى الشرع. فأما وصف قوله بأنه كذب، أو اعتقاده بأنه جهل، فليس إلى الشرع. فإذا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا، وأما معرفة كونه كافرا، أو مسلما، فليس إلا شرعيا، بل هو كنظرنا في الفقه في أن هذا الشخص هل هو رقيق أو حر؟ ومعناه أن السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته، وولايته، ومزيلا لأملاكه ومقسطا للقصاص عن سيده المستولي عليه، إذا قتله؟ فيكون كل ذلك طلبا لأحكام شرعية لا يطلب دليلها إلا من الشرع. ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة، وبالظن، والاجتهاد أخرى. فإذا تقرر هذا الأصل فقد قررنا في أصول الفقه، وفروعه أن كل حكم شرعي يدعيه مدع فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع، أو نقل، أو بقياس على أصل. وكذلك كون الشخص كافراً إما أن يدرك بأصل، أو بقياس على ذلك الأصل. والأصل المقطوع

Resûlullah'ı (s.a.s.) yalanlayan kimsenin kâfir olduğudur. Bunun anlamı onun, ölümden sonra ebediyen cehennemde kalacağıdır. Ayrıca, hayattayken malı ve kanı helâl olduğu gibi, kendisine küfürle ilgili tüm hükümler uygulanır. Ancak [şeriatı] yalanlamak çeşitli mertebelere ayrılır:

[83] Birinci mertebe: Yahudiler ve Hristiyanlar ile Mecûsîler, putperestler ve diğer diğer din mensuplarının yalanlamasıdır. Bunların tekfiri Kur'ân'da nas ile sabit olup İslâm toplumu bu hususta icma etmiştir. [Tekfirde] asıl olan [mertebe de] budur, bunun dışındakiler ona bağlıdır.

[84] İkinci mertebe: Nübüvvetin temelini inkâr eden Berâhime ile âlemin yaratıcısını inkâr eden Dehriyye'nin yalanlamasıdır. Bu da en uygun yöntemle nas ile belirlenenlere dâhildir. Çünkü bunlar, yani Berâhime Hz. Muhammed'i ve onun dışındaki peygamberleri yalanlamışlardır. Bu bakımdan tekfir edilmeleri, Hristiyanlardan ve Yahudilerden daha doğru olur. Dehriyye'nin tekfiri ise Berâhime'den daha uygundur. Çünkü, peygamberleri yalanlamaya, onları gönderen [varlığın] inkârını da eklemişlerdir. Bunun zorunlu sonucu ise, peygamberlik kurumunu inkâr etmektir. Bu mertebeye, geçersizliği ortaya konulmadan önce, peygamberliğin aslı, özellikle Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini reddeden bir söz söyleyen herkes dâhildir.

[85] Üçüncü mertebede bulunan kimseler, yaratıcıyı ve peygamberlik kurumunu ve peygamberi tasdik ederler ancak şer'î naslara aykırı olan bazı hususlara inanırlar. Onlar peygamberin hakkı söylediğini ve dile getirdiği hususlarda insanların menfaatini gözettiğini ancak insanların anlayışlarındaki yetersizlik nedeniyle, [onlara] hakkı açıklayamadığını söylemektedirler. Bu inanca sahip olanlar filozoflardır. Onların üç meselede kesin olarak tekfir edilmeleri gerekir: Bu meselelelerden ilki; cismanî haşri, cehennem azabını, mü'minlerin cennette, güzel gözlü huriler, çeşitli yiyecek, içecek ve elbiselerle nimetlenmesini inkâr etmeleridir. İkincisi; Allah'ın cüz'iyyâtı ve yaratılmışları detaylı biçimde bilmediğini, külliyyâtı bildiğini söylemeleridir. Onlara göre cüz'iyyâtı semavî melekler

به أن كل من كذب محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر، أي مخلد في النار بعد الموت، ومستباح الدم، والمال في الحياة، إلى جملة الأحكام، إلا أن التكذيب على مراتب:

[٨٣] الرتبة الأولى: تكذيب اليهود، والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس، وعبدة الأوثان، وغيرهم. فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب، ومجمع عليه بين الأمة. وهو الأصل. وما عداه كالملحق به.

[٨٤] الرتبة الثانية: تكذيب البراهمة المنكرين لأصل النبوات، والدهرية المنكرين لصانع العالم. وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الأولى، لأن هؤلاء كذبوه، وكذبوا غيره من الأنبياء، أعني البراهمة. فكانوا بالتكفير أولى من النصارى، واليهود. والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة.لأنهم أضافوا إلى تكذيب الأنبياء إنكار المرسل، ومن ضرورته إنكار النبوة. ويلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت به النبوة في أصلها، أو نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص إلا بعد بطلان قوله.

[٨٥] الرتبة الثالثة: الذين يصدقون بالصانع، والنبوة، ويصدقون النبي، ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع. ولكن يقولون أن النبي محق. وما قصد بما ذكره إلا صلاح الخلق. ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال أفهام الخلق عن دركه. وهؤلاء هم الفلاسفة. ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل: الأولى وهي إنكارهم لحشر الأجساد، والتعذيب بالنار، والتنعيم في الجنة بالحور العين، والمأكول، والمشروب، والملبوس.الثانية قولهم إن الله لا يعلم الجزئيات، وتفصيل الحوادث، وإنما يعلم الكليات. وإنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية.

bilmektedir. Üçüncüsü ise âlemin kadîm olduğunu, sebebin sebepliden önce gelmesinde olduğu gibi, yüce Allah'ın mertebe olarak âlemden önce geldiğini, aksi halde birbirine eşit iki varlığı kabul etmek gerekeceğini söylemeleridir. Bu kişilerin önüne Kur'ân âyetleri konulduğunda, insan zihninin aklî lezzetleri idrâk edemediğini ve bu nedenle de onlara hissî lezzetlerle örnek verildiğini savunurlar ki, bu apaçık küfürdür. Bunu iddia etmek, şeriatın faydalarını ortadan kaldırmak, Kur'ân nuru ile doğru yola erişme kapısını kapatmak ve peygamberlerin sözünün doğruluğunu uzak görmektir. Çünkü onların bazı menfaatler nedeniyle yalan söylemeleri mümkün görüldüğünde, sözlerine olan güven de ortadan kalkar. Bu durumda onlardan gelen her sözün yalan olduğu ve bunu bir maslahat için söyledikleri düşünülebilir.

[86] Şayet "O halde niçin onların (filozofların) kâfir olduğunu söylediniz?" denirse, biz de şöyle deriz: Şeriatta Peygamberi (s.a.s.) yalanlayan bir kimsenin kâfir olduğu kesin olarak bilinmektedir. Bunlar da peygamberi yalanlamakta ve sonra bu yalanlarını mazeretlerle gerekçelendirmektedirler. Bu ise sözü yalan olmaktan çıkarmaz.

[87] Dördüncü mertebe: Bu grup, filozoflar dışında Mu'tezile ve Müşebbihe'nin[28] de içinde bulunduğu tüm fırkalardır. Bunlar dini tasdik etmektedirler ve bir menfaat ya da bunun dışında bir şey için yalanı câiz görmezler. Yalan maslahatını gerekçelendirmekle de uğraşmazlar, ancak onu te'vil edip, bunda hata yaparlar. Onların bu işleri ictihad konumundadır. Bu kimseleri, mümkün olduğu kadar tekfir etmekten kaçınmak gerekir. Çünkü "Lâ ilâhe illallâh Muhammedün resûlullah" sözünü açıkça söyleyerek, kıbleye dönüp namaz kılanların kanlarını ve canlarını helâl kılmak hatadır. Bin kâfirin hayatını bağışlayarak yapılan bir hata, bir Müslümanın hacamat yaparak kanını dökmekle yapılan hatadan daha önemsizdir. Nitekim Peygamber (s.a.s.) şöyle demiştir: "İnsanlarla Lâ ilâhe illallâh Muhammedün resûlullah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Bunu derlerse, hak olanlar dışında, kanları ve canları benden korunmuştur."[29]

28 Müşebbihe, yüce Allah'ı yaratılmışlara benzeten ve O'nun zâtını bir cisim gibi tasavvur edenleri ifade eden bir kavramdır.

29 Buharî, "İman", 15.

والثالثة قولهم إن العالم قديم، وأن الله تعالى متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول، وإلا فلم ير في الوجود إلا متساويين. وهؤلاء إذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الأفهام عن دركها. فمثل لهم ذلك باللذات الحسية. وهذا كفر صريح. والقول به إبطال لفائدة الشرائع، وسد لباب الاهتداء بنور القرآن. واستبعاد الرشد من قول الرسل. فإنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم. من قول يصدر عنهم إلا ويتصور أن يكون كذبا. وإنما قالوا ذلك لمصلحة.

[٨٦] فإن قيل: فلم قلتم مع ذلك بأنهم كفرة؟ قلنا لأنه عرف قطعا من الشرع أن من كذب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر وهؤلاء مكذبون. ثم معللون للكذب بمعاذير، فاسدة. وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا.

[٨٧] الرتبة الرابعة: المعتزلة، والمشبهة، والفرق كلها سوى الفلاسفة، وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة، وغير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب، بل بالتأويل. ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد. والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلا. فإن استباحة الدماء، والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: ((لا إله إلا الله محمد رسول الله)) خطأ. والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها)).

[88] Bu fırkalar; ileri gidenler, aşırılığa kaçanlar ve bunlara nisbetle orta yolda bulunanlar olmak üzere kısımlara ayrılır. Bunları tekfir etmeyi düşünen bir müctehidin bazı meselelerdeki zannı uzayabilir ve bu nedenle fitneler ve kinler ortaya çıkabilir. Buna kalkışanların çoğunu, dinde araştırma yapmak yerine, taassuba ve hevâya tâbi olmak harekete geçirir. Bunların tekfirine engel olan delil, bize göre peygamberi yalanlayan kimsenin tekfirinin nas ile sabit olmasıdır. Bu kişiler ise hiçbir şekilde onu yalanlamazlar. Bize göre te'vilde hata yapmanın tekfiri gerektirmesi ise doğru değildir. Bunu yapanın tekfiri için başka bir delil gerekir. Dokunulmazlığın (*ismet*) kesin olarak "Lâ ilâhe illallâh" sözünden geldiği kabul edildiğinde, kesin bir delil olmadan bu ortadan kalkmaz. Kesin delile dayanmadan tekfiri abartan kimsenin aşırılığını uyarma hususunda bu kadar yeterlidir. Bu delil, asıl ya da bu asla dayanan bir kıyas olur. Tekfiri gerektiren asıl delil, [dini] açıkça yalanlamaktır. Yalanlamayan bir kimse ise hiçbir şekilde yalanlayan kişi kapsamında değerlendirilmez ve şehâdet getirmesi nedeniyle dokunulmaz olmaya devam eder.

[89] Beşinci mertebede, açıkça yalanlamayı bırakan ancak Resûlullah'tan (s.a.s.) tevâtür yoluyla geldiği bilinen şer'î ilkelerden birini inkâr eden kimseler bulunur. Bu kişi, "Beş vakit namaz vâcip değildir" diyen kişi gibi, "Bu ilkelerin Resûlullah'tan geldiğini bilmiyorum" diyebilir. Bu kimseye Kur'ân âyetleri ve hadisler okunduğunda da "Ben bunların Resûlullah'tan geldiğini bilmiyorum, belki bunlar yanlıştır ve değiştirilmiştir" diye cevap verir. "Ben haccın vâcip olduğunu kabul ediyorum, ancak Mekke ve Kabe nerede bilmiyorum. İnsanların yöneldiği ve hac yaptıkları yerin Resûlullah'ın (s.a.s.) hac yaptığı ve Kur'ân'ın anlattığı yer olup olmadığını da bilmiyorum" diyen kimse de böyledir. Aynı şekilde bunu söyleyen kimsenin de kâfir olduğuna hükmetmek gerekir. Çünkü o [dini hususları] yalanlamakta, ancak bunu açık bir dille ortaya koymaktan çekinmektedir. Oysa ki halk tabakası (*avam*) ile seçkinler zümresi (*havâss*) mütevâtir haberleri aynı şekilde anlarlar. Ancak onun sözlerinin geçersizliği Mu'tezile mezhebininki gibi değildir. Çünkü bu mezhebi anlamak, araştırmacılardan hakikati görme yeteneğine sahip olanlara özgü bir

[٨٨] وهذه الفرق ينقسمون إلى مسرفين، وغلاة، وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم. ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم، وقد يكون ظنه في بعض المسائل يطول، ثم يثير الفتن، والأحقاد. فإن أكثر الخائضين في هذا إنما يحركهم التعصب، واتباع الهوى دون النظر للدين. ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول. وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا. ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير. فلا بد من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول ((لا إله إلا الله)) قطعا. فلا يرفع ذلك إلا بقاطع. وهذا القدر كاف في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان؛ فإن البرهان إما أصل، وإما قياس على أصل. والأصل هو التكذيب الصريح؛ ومن ليس بمكذب فليس في معنى الكذب أصلا، فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة.

[٨٩] الرتبة الخامسة: من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول لست أعلم ثبوت ذلك عن رسول الله كقول القائل: الصلوات الخمس غير واجبة. فإذا قرئ عليه القرآن، والأخبار، قال: لست أعلم صدر هذا من رسول الله صلى الله عليه و سلم، فلعله غلط، وتحريف، وكمن يقول: أنا معترف بوجوب الحج، ولكن لا أدري أين مكة، وأين الكعبة؛ ولا أدري أن البلد الذي يستقبله الناس، ويحجونه هل هي البلدة التي حجها رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصفها القرآن؟ أم لا؟ فهذا أيضا ينبغي أن يحكم بكفره، لأنه مكذب. ولكنه محترز عن التصريح، وإلا فالمتواترات يشترك في دركها العوام، والخواص. وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة. فإن ذلك يختص بدركه اؤلوا

durumdur. Ancak bu şahıs yeni Müslüman olmuştur ya da bu meseleler ona henüz tevâtür yoluyla ulaşmamıştır. Dolayısıyla bu meseleler ulaşıncaya kadar süre verilir. Biz bu kimseyi tekfir edemeyiz, çünkü o tevâtürle bilinmesi mümkün olan bir hususu inkâr etmiştir. Şayet o Resûlullah'ın (s.a.s.) mütevâtir olarak nakledilen gazvelerinden birini, Hafsa b. Ömer ile evlenmesini ya da Hz. Ebûbekir'i (r.a.) ve hilafetini inkâr etseydi tekfir edilmesi gerekmezdi. Çünkü bunların hiçbiri hac, namaz ve İslâm'ın temel esaslarının tersine olan dinin temel ilkelerinden birini yalanlamak değildir. Biz onu Müslümanların icmaına uymadığı için de tekfir etmiyoruz. Şüphesiz icmaın aslını inkâr eden Nazzâm'ın[30] tekfiri konusu da bize göre tartışmalıdır. İcmaın kesin delil olması konusunda birçok şüphe vardır. Çünkü icma nazarî bir görüş üzerinde mutâbakata varmaktan ibarettir. Bizim üzerinde durduğumuz konu ise duyularla algılanan (*mahsûs*) haberler üzerindeki mutâbakattır. Tevâtür yoluyla duyular aracılığıyla elde edilen çok sayıdaki haberin mutâbakatı ise zorunlu bilgiyi gerektirir. Yetki sahiplerinin (*ehlu'l-hall u akd*) nazarî bir görüş etrafında uyuşmaları ise ancak şeriat cihetinden bir bilgiyi gerektirir. Bu nedenle âlemin yaratılmışlığına hükmeden araştırmacılardan gelen haberlerin tevâtür noktasına ulaşması ile âlemin yaratılmışlığını ispat etmek mümkün değildir. Çünkü duyularla elde edilen bilgiler dışında tevâtür yoktur.

[90] Altıncı mertebe: [Bu kimseler], açık bir dille yalanlamadıkları gibi, dinin temel ilkelerinden olduğu tevâtür yoluyla kesin olarak bilinen bir ilkeyi de yalanlamazlar. Ancak bunlar, doğruluğu sadece icma ile bilinen ve icma dışında doğruluğunu bilme imkânı bulunmayan bir şeyi reddederler. Tevâtüre gelince mesela, Nazzâm gibi onu da delil olarak kullanamazlar. O icmaın asıl itibarıyla kesin bir delil olduğunu reddettiğinde şöyle der: "İcma ehlinin hata yapmasının imkânsızlığını gösteren kesin aklî ya da te'vile ihtimali bulunmayan mütevâtir şer'î bir delil yoktur." Onun inancına göre delil olarak öne sürülen tüm âyet ve haberlerin de te'vili mümkündür. O, bu sözüyle tâbiînin icmaına karşı çıkmaktadır. Biz onların icmalarını, sahâbenin icma ettiği, tersi mümkün olmayan kesin ve gerçek hususlar üzerine bina ettiklerini bilmekteyiz.

30 Nazzam, Basra Mu'tezile kelâmcısı olup, şer'î konularda icmaın delil olmasını kabul etmemiştir.

البصائر من النظار إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام أو لم تتواتر عنده بعد هذه الأمور. فيمهله إلى أن تتواتر عنده. ولسنا نكفره لأنه أنكر أمرا معلوما بالتواتر. فإنه لو أنكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمر، أو أنكر وجود أبي بكررضي الله عنه وخلافته، لم يلزم تكفيره. لأنه ليس تكذيبا في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج، والصلاة، وأركان الإسلام. ولسنا نكفره بمخالفة الاجماع. فإن لنا نظرا في تكفير النظام المنكر لأصل الإجماع، لأن الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة. وإنما الإجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري. وهذا الذي نحن فيه تطابق على الأخبارعن محسوس، وتطابق العدد الكثير على الأخبار عن محسوس على سبيل التواتر يوجب العلم الضروري، وتطابق أهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا يوجب العلم إلا من جهة الشرع. ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدوث العالم بتواتر الأخبار من النظار الذين حكموا به، بل لا تواتر إلا في المحسوسات.

[٩٠] الرتبة السادسة: أن لا يصرح بالتكذيب، ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين، ولكن منكر ما علم صحته إلا بالاجماع المجرد فلا مدرك لصحته إلا الإجماع. فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا، إذ أنكر كون الاجماع حجة قاطعة في أصله، وقال: ليس يدل على استحالة الخطأ على أهل الإجماع دليل قطعي عقلي ولا شرعي متواترولا يحتمل التأويل فكلما يستشهد به من الأخبار والآيات له تأويل بزعمه. وهو في قوله هذا خارق لإجماع التابعين، فإنا نعلم إجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه، فقد أنكر

O (Nazzâm) icmayı inkâr ederek ona (icmaya) karşı gelmiştir. Bu ise bir ictihad meselesidir ve bana göre bu konu tartışmalıdır. Zira icmanın hüccet olması konusunda birçok problem vardır ve neredeyse bu [onun delil olmama] mazeretine zemin hazırlamaktadır. Ancak bu kapı açılırsa çirkin işlere doğru sürüklenilir. Şöyle ki; bir kimse çıkıp da "Peygamberimizden (s.a.s.) sonra bir peygamberin gönderilmesi câizdir" dediğinde, onun tekfiri konusunda duraklamak mümkün değildir. Şüphesiz araştırıldığında bunun imkânsızlığının dayanağının icmaya kadar uzandığı görülür. Çünkü akıl bunu hayal edemez. Bu sözün sahibinin, Peygamberden (s.a.s.) nakledilen "Benden sonra nebi yoktur"[31] sözü ile yüce Allah'ın "O peygamberlerin sonuncusudur" [el-Ahzâb 33/40] âyetini te'vil ederek, [burada geçen] "peygamberlerin sonuncusu" ifadesi ile ülü'l-azm peygamberlerin kastedildiğini söylemesi mümkündür. Çünkü burada geçen "peygamberler" sözü geneldir ve genel bir lafzın sınırlandırılması mümkündür. Onun, (Hz. Muhammed) "Benden sonra nebi yoktur" sözünde peygamberi (resûl) kastetmediğini, nebi ve resûl arasını ayırdığını, nebinin ise mertebe olarak peygamberden yukarıda olduğu vb. hezeyanlar ileri sürmesi de mümkündür. İşte bu ve buna benzer sözlerin sırf lafız yönünden imkânsız olduğunu ileri sürmek mümkün değildir. Biz, teşbîh [ifade eden lafızların] zâhirî mânâlarının te'vilinde bundan daha uzak ihtimallerin bulunduğuna hükmettik. Bu durum nasları geçersiz kılan bir husus değildir. Ancak bu sözü söyleyeni red için İslâm toplumunun bu lafzı icma üzere anladığını ve hallerinin delâletiyle kendisinden sonra sonsuza kadar nebi ve peygamberin gelmeyeceğini anlattıkları söylenebilir. Bu (açıklamada) te'vil ve sınırlama olmadığından, bunu inkâr eden sadece icmayı inkâr etmekle kalmaz. Böylece her biri incelenmeye muhtaç olan içiçe geçmiş ve birbirine yakın çeşitli meseleler ortaya çıkar. Müctehid bunların tümü hakkında zannına göre kabul ya da red yönünde hüküm verir.

[91] Şu an maksadımız, tekfirin dayandığı ilkelerin düğümlerini çözmektir. Bunlar bu altı mertebeyle ilgili olabilir. Bu mertebelerden birine girmeyen bir meselenin olduğu ise farz edilemez. Bu ilkelere müracaat ederek ictihad etmek mümkündür. Burada amaç, tafsilata girmeksizin [konuyu] temellendirmektir.

31 Buharî, "Enbiya", 51; Müslim, "İmâre", 10.

الإجماع، وخرق الإجماع، وهذا في محل الاجتهاد، ولي فيه نظر، إذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة، فيكاد يكون ذلك الممهد للعذر، ولكن لو فتح هذا الباب انجر إلى أمور شنيعة. وهو أن قائلا لو قال: يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، فيبعد التوقف في تكفيره، ومستند استحالة ذلك عند البحث يستمد من الإجماع لا محالة، فإن العقل لا يحيله. وما نقل فيه من قوله: لا نبي بعدي، ومن قوله تعالى ((خاتم النبيين)) فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول: خاتم النبيين أراد به أولي العزم من الرسل، فإن قوله النبيين عام، فلا يبعد تخصيص العام. وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول. وفرق بين النبي والرسول. والنبي أعلى رتبة من الرسول إلى غير ذلك من أنواع الهذيان. فهذا وأمثاله لا يمكن أن تدعي استحالته من حيث مجرد اللفظ. فإنا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذا، ولم يكن ذلك مبطلاً للنصوص، ولكن الرد على هذا القائل إن الأمة فهمت بالإجماع من هذا اللفظ، ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبي بعده أبدا، وعدم رسول أبدا. وأنه ليس فيه تأويل، ولا تخصيص. فمنكر هذا لا يكون إلا منكر الإجماع. وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها إلى نظر. والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه نفيا، وإثباتا.

[٩١] والغرض الآن تحرير معاقد الأصول التي يبتنى عليها التكفير. وقد نرجع إلى هذه المراتب الست. ولا يفرض فرع إلا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب. فيمكن أن يجتهد بحسب الالتفات إلى هذه الأصول. فالمقصود التأصيل دون التفصيل.

[92] Şayet, "Bir putun önünde secde etmek küfürdür. Ancak bu fiil, [yukarıdaki] râbıtaların (*revâbıt*) altına girmeyen salt bir fiildir. O halde bu, başka bir ilke midir?" denirse biz de şöyle deriz: Hayır, çünkü onun inancına göre küfür fiili putu yüceltmektir. Bu aynı zamanda Resûlullah'ı (s.a.s.) ve Kur'ân'ı yalanlamaktır. Ancak onun putu yüceltme yönündeki inancı, bazen açıkça ifade ettiği bir lafız ile bazen –eğer dilsiz ise– bir işaret ile bazen de yüce Allah için olma ihtimali bulunmayan secdedeki gibi, kesin olarak delâlet eden bir fiil ile bilinir. Çünkü farkında olmasa ya da onun yüceltilmesine inanmasa da put duvar gibi önünde durmaktadır. Bu ise bazı işaretler ile bilinir. Bu, "Bir kâfir, bizimle birlikte namaz kıldığında onun Müslüman olduğuna hükmedilir mi?" diye araştırmamıza benzer; yani bu fiil, kâfirin dini tasdik ettiğine delil getirilebilir mi? O halde bu fiil, zikrettiğimiz mertebeler dışında kalan bir konu değildir.

[93] Tekfiri bilme yollarını tanıtma hakkında bu kadarla yetinelim. Bu konuları, fakihler karışmadıkları ve kelâmcılar da meseleyi fıkhî bir açıdan incelemedikleri için ele aldık. Bu mesele onların ilgilendiği konulardan olmadığında, bazıları bunun fıkhî konulardan olduğunu fark edemedi. Çünkü yalan ve cehâlet olmak bakımından, küfrü gerektiren sebepleri araştırmak, aklî bir araştırmadır. Ancak bu cehâletleri, dokunulmazlığın kalkması ve cehennemde sonsuza kadar kalmak bakımından incelemek fıkhî bir araştırmadır ki, burada amaçlanan da budur. Bu nedenle kitabı bununla sonlandırıyoruz. Böylece itikadda orta yolu göstererek, akâidin ana konularının ve ilkelerinin dışında kaldığı için ihtiyaç duyulmayan, fazla ve gereksiz bilgileri hazfettik ve zihinlerin çoğunun anlamakta güçlük çekmeyeceği apaçık delilleri ortaya koymakla yetindik. Yüce Allah'tan, bizi bundan dolayı sorumlu tutmamasını ve amellerimiz karşımıza çıktığında, lütfu ve cömertliğinin genişliği sayesinde bunları mizanda salih ameller kefesine koymasını dileriz.

[٩٢] فإن قيل: السجود بين يدي الصنم كفر. وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط، فهل هو أصل آخر؟ قلنا: لا. فإن الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم. وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وللقرآن، ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة بصريح لفظه، وتارة بالإشارة إن كان أخرس، وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله تعالى وإنما الصنم بين يديه كالحائط، وهو غافل عنه، أو غير معتقد تعظيمه. وذلك يعرف بالقرائن. وهذا كنظرنا أن الكافر إذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه؟ أي هل يستدل به على اعتقاد التصديق؟ فليس هذا إذن نظرا خارجا عما ذكرناه.

[٩٣] ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير. وإنما أوردناه من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له، والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا، إذ لم يكن ذلك من فنهم. ولم يتنبه بعضهم لكون هذه المسألة من الفقهيات، لأن النظر في الأسباب الموجبة للكفر من حيث أنها أكاذيب وجهالات نظر عقلي، ولكن النظر من حيث أن تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة، والخلود في النار نظر فقهي، وهو المطلوب. ولنختم الكتاب بهذا. فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد، وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج عن أمهات العقائد، وقواعدها. واقتصرنا من أدلة ما أوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكثر الأفهام عن دركه. فنسأل الله تعالى أن لا يجعله وبالا علينا، وأن يضعه في ميزان الصالحات إذا ردت أعمالنا إلينا بلطفه، وسعة جوده.

[94] Burası, *İtikadda Orta Yol* kitabının sonudur. Hamd âlemlerin rabbi olan Allah'a mahsustur. O'nun selâmı sonsuza dek, nebilerin sonuncusu ve peygamberlerin efendisi olan Hz. Muhammed (s.a.s) ile onun ailesinin ve ashabının üzerine olsun.

[95] Bu kitabın yazılması, yüce Allah'a hamdolsun, Mübarek b. Muhammed b. Abdülkerim el-Cezerî –Allah onu bununla faydalandırsın ve rahmeti sayesinde tövbe ve marifet ile rızıklandırsın– tarafından 563 yılının Şaban ayının 12. gününe rastlayan Cumartesi günü tamamlanmıştır. Bu kitap, 563 yılının Ramazan ayının 13. gününe tesadüf eden Salı günü, yüce Allah'ın inayetiyle nakledilen asıl nüsha ile karşılaştırılmış ve elden geldiği kadar iyi bir şekilde tashih edilmeye çalışılmıştır.

[٩٤] هذا آخر كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، والحمد لله رب العالمين وصلوته على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه أبد الآبدين.

[٩٥] فرغ من كتابته صاحبه المبارك بن محمد بن عبد الكريم الجزري. نفعه الله به، ورزقه المعرفة، والتوبة برحمته يوم السبت الثاني والعشر من شعبان الواقع سنة ثلاث وستين وخمسمائة حامدا لله تعالى. قوبل هذا الكتاب بالأصل المنقول عنه، وصح مصححا حسنا حسب الطاقة. والله تعالى المعين. وذلك يوم الثلثاء العاشر شهر رمضان في سنة ثلاث وستين وخمسمائة.

DİZİN

İslâm düşünce tarihinin en etkili isimlerinden biri olan ve Hüccetü'l-İslâm unvanıyla tanınan Gazzâlî, ehl-i sünnet kelâmının önemli kaynaklarından olmakla birlikte geçmişte yeterince rağbet görmeyen *İtikadda Orta Yol*'da itikadî meseleleri aktarıp lehte ve aleyhte ortaya atılan fikirleri naklettikten sonra en doğru görüşün orta yola (*iktisâd*) bağlı olan ehl-i sünnet tarafından temsil edildiğinin altını çizer ve konuları hem aklî hem de naklî esaslar çerçevesinde izah eder. Bu bakımdan eser, mantık kurallarının itikadî konulara uygulandığı ilk eserlerden biridir.

Gazzâlî'nin -kendi ifadesiyle- bu eserde ortaya koyduğu deliller, itikâdî/manevî hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçlar hükmündedir ve bunu uygulayan doktorun (kelâmcı) yetenekli, sağlam görüşlü ve keskin zekâlı olması gerekir. Bu sebeple, eserin girişinde geniş bir metodoloji kısmına yer verir.

Kısacası, *İtikadda Orta Yol* bir yandan yeterli miktarda kelâm bilgisine sahip olmak isteyenler için sahih itikadın çerçevesini belirlemekte, diğer taraftan, bid'at ve dalâletlere karşı çıkarak şüpheleri gidermek ve avamın itikadını savunmak isteyenlere kılavuzluk etmektedir.



